HENRI DE LUBAC

EL DRAMA DEL HUMANISMO ATEO

PRÓLOGO DE VALENTÍ PUIG

4ª edición revisada



EE
ENCUENTRO
RELIGIÓN

Ensayos
462

HENRI DE LUBAC

El drama del humanismo ateo

Prólogo a la edición española de Valentí Puig



Título original
Le drame de l'humanisme athée

Traducción Carlos Castro Cubells

Cuarta edición revisada
marzo 2012

Diseño de la cubierta: o3, s.l. - www.o3com.com

Para cualquier información sobre las obras publicadas o en programa y para propuestas de nuevas publicaciones, dirigirse a:
Redacción de Ediciones Encuentro
Ramírez de Arellano, 17-10.ª - 28043 Madrid
Tel. 902 999 689
www.ediciones-encuentro.es

LUBAC PARA OTRO SIGLO INCIERTO

A inicios del siglo XXI el hombre es el mismo que Henri de Lubac (1896-1991) consideraba en la Francia ocupada por Hitler: el hombre es pecador, pero su origen carnal no anula el principio de grandeza inalienable, porque Dios le da una armonía superior, al precio de luchas y rupturas. Las formas de pensamiento del humanismo ateo actuaron en sentido contrario hasta transformar a Dios en antagonista, adverso a la dignidad humana. En *El drama del humanismo ateo* (1944), Lubac argumentó que el hombre, decidido a no conmoverse ni a sentir la alegría primigenia, descartaba a Dios para reconquistar su propia libertad y su propia grandeza. Aún más, con el nuevo siglo los atisbos de un mundo poshumano hablan a su vez de la opción maquinal de un hombre deconstruido por el nihilismo tecnológico y reconstruido artificiosamente por la biotecnología. Ese progreso como tótem de la tribu y divinizado por sus poderes taumatúrgicos proyecta en muchos aspectos los afanes más subrepticios de aquel humanismo ateo.

En *La Iglesia en la crisis actual* (1969), Lubac observaba en el mundo una disposición amarga y negativa decidida de antemano a no perdonar nada; una voluntad de denigración, una especie de agresividad que se ejerce a veces contra el pasado de la Iglesia y contra su existencia actual, contra el conjunto de sus fieles, contra todas las formas de su autoridad, contra todas sus estructuras, a veces sin distinguir entre las que se deben a las contingencias históricas y las que le son esenciales por ser de institución divina. En la universidad de Tubinga, la gran ruptura de los años sesenta turba a un profesor de teología llamado Joseph Ratzinger. La crisis antropológica es de una envergadura inusitada y, cuarenta años más tarde, podemos decir que todo ha ido a peor aunque sólo fuera porque cada época —dice Lubac— ve renovarse el principio de los ataques contra la fe. De 1949 es una carta que escribe a un joven amigo advirtiendo que los «cristianos progresistas», de hecho, hacen el juego al peor de los totalitarismos porque después de haber luchado contra el nazismo no se dan

cuenta de estar luchando en pro del totalitarismo del Partido Comunista y del Estado comunista: «Quieren una liberación social y aportan su cooperación a un estrangulamiento del hombre, a una organización tiránica, policíaca, a una regulación de los pensamientos y de las conciencias, a un intento enorme de arrancar el principio de libertad espiritual que el cristianismo ha introducido en el mundo». Intuía que se estaban preparando apostasías, que el totalitarismo no se contenta con una parte. No cuesta comprobar a donde lleva suponer que es ilusoria la distinción entre la competencia de Dios y la competencia del César. En un mundo por ahora postotalitario, el laicismo excluyente parte de presupuestos equiparables. Las formas de autodestrucción de la modernidad han aumentado potencialmente en megatones.

En el *Tratado de ateología* de Michel Onfray, por ejemplo, la laicidad poscristiana tiene algo de supremamente fraudulento, aunque sólo sea en el sentido de que la negación es radical, demagógica y oscurantista. Ateología o carencia de luz: no de otra forma puede definirse un pensamiento que hermana cristianismo con nazismo y teocracia islamista. Es un capítulo para añadir al tratado de Henri de Lubac. El anticlericalismo de casino comarcal reemprende sus afanes en la negación ateológica. Hedonismo a la carta para la Europa del colesterol, ya sea para la *gauche caviar* o para las masas pendientes del repartidor de pizzas a domicilio. Cuando Onfray dice que hace falta una laicidad que permita realmente el tránsito de la era religiosa a la era filosófica pudiéramos estar en alguna de las páginas de Lubac sobre Comte. Lo que Onfray propone es «descristianizar las almas» después de haber descristianizado los cuerpos.

Si Lubac observaba un mundo decidido a no perdonar nada, los *mea culpa* de Juan Pablo II no fueron pocos, de las Cruzadas a Ga-lileo, de las guerras de religión a la historia del Papado, de la Inquisición al Cisma de Oriente, Aun así, como veía ya entonces Lubac, «en ciertos espíritus funciona un tamiz selectivo para rechazar todo lo que la Iglesia ha producido durante los siglos, a favor de la humanidad, su acción civilizadora; su aportación al desarrollo de la personalidad humana, la fecundidad de las creaciones siempre renovadas de la caridad que bebe en el Evangelio y que mantiene en el alma de sus hijos».

Al rebobinar el viejo celuloide del humanismo ateo, del materialismo rudimentario de Feuerbach llegaríamos a Karl Marx: «La religión es el suspiro de la criatura hastiada por el dolor, el alma de un mundo sin corazón, lo mismo que el espíritu de una época sin espíritu. Es el opio del pueblo». «El hombre es lo que come», dice Feuerbach y Onfray toma nota. Medio mundo llegó a quedar sometido al dominio totalitario anunciado por Marx en el *Manifiesto comunista*. A inicios de otro siglo, Rusia y China en distinta medida sedimentan de forma autocrática después de haber vivido el desplome totalitario. Nietzsche es una figura central de *El drama del humanismo ateo*. Quien pensara durante tiempo en la articulación europea de todas las fuerzas ateas, formula «la muerte de Dios». Más que cualquier otra religión, el cristianismo es un envilecimiento del hombre. «Si Dios ha muerto, es que lo hemos matado nosotros». Cita Lubac: «Nosotros somos los asesinos de Dios». Ya en aquellos años, Lubac atiende debidamente las advertencias de Berdiaev en *La nueva Edad Media* cuando dice que allí donde no hay Dios tampoco hay hombre. Nietzsche fue el «no absoluto» a Dios. Del totalitarismo nazi, cuyo fragor trata de entrometer en la redacción de *El humanismo ateo*, en aquella Francia ocupada y desolada por las tragedias, Lubac se preguntaba años después: «¿Cómo conseguir que se den cuenta los que no las han vivido, de que lo que estaba en juego era lo espiritual?».

En la España de la transición democrática, Nietzsche iba a recuperar su papel de oráculo. En términos epidérmicos, podía ser un antídoto contra el desencanto pero en realidad representaba la reanudación multiplicada de un nihilismo. Entre la desilusión de los sistemas ideológicos dogmáticos y la revolución imposible, la movida del desencanto obtuvo en Nietzsche la excusa para no tener que aspirar a nada noble, a una política del espíritu. La disolución del hombre preanuncia la desaparición de la huella humana en el pensamiento de Foucault. Nada le trasciende, todo le desintegra. En fin, todo le deconstruye. Péguy —dice Lubac— nos salvará de Nietzsche. La razón es diáfana: porque si Nietzsche es el profeta de la ruptura, Péguy es el profeta de la fidelidad.

Foucault reemprende la desviación nietzscheana hasta darle el tono veleidoso de un capricho intelectual. Como recuerda Mark Lilla en *Pensadores temerarios*, en la Europa de los años setenta acribillada por el

terrorismo, Foucault plantea que toda formalidad judicial es una trampa de la burguesía planeada para disuadir al pueblo de la venganza: «El proletariado hace la guerra a la clase dirigente porque, por primera vez en la historia, quiere tomar el poder. Cuando lo haga, es muy posible que ejerza una violenta, dictatorial y hasta sangrienta forma de poder contra las clases sobre las que ha triunfado. No veo qué objeción se puede hacer a esto». La historia intelectual del siglo XX tiene notas a pie de página de intensa complacencia, demoníaca. En no poca medida, el macroatentado del 11-S —como todo terrorismo de nuestro tiempo— prosigue por medios violentos la sistematización del nihilismo. La muerte de Dios como acontecimiento acaba por destruir la conciencia del hombre. La indignidad humana va a carecer de límites como ocurrió con los precedentes del Holocausto y el Gulag.

En *El drama del humanismo ateo*, Kierkegaard tiene una presencia más episódica: Lubac lo reconoce en su *Memoria en torno a mis escritos* (1992). «Vox clamantis in deserto», voz tan deprisa olvidada mientras suene el hilo musical del pensamiento *light*. Para Kierkegaard el hombre es irrepetible, por su trascendencia y por ser individuo ante Dios. Las abstracciones del idealismo perecen ante la individualidad, henchidas las velas por el soplo de la angustia. Sólo así puede el hombre acudir ante Dios y al mismo tiempo vivir la paradoja de la existencia. Extraño Kierkegaard, irreductible al sistema, especie de Job: «El Señor me lo dio; el Señor me lo ha quitado».

Quizá sea con Augusto Comte donde la argumentación de Henri de Lubac se muestra más benevolente. Tal vez creyó prever que las consecuencias tanto del positivismo como de la iglesia comtiana no iban a ser tan perturbadoras como las del materialismo histórico o de Nietzsche. En realidad, lo más absurdo —lo más fetichista— de Comte reemerge de forma cíclica o esporádica para inspirar los esquemas intelectuales más insospechados. Paradójicamente, el positivismo de Comte fue y es aliado de fuerzas oscuras, un empeño mesiánico. Fue la «ley», la gran ley que anduvo buscando y que se le reveló en una velada de honda meditación. Comte negó la religión para fundar luego su propia iglesia, con su amada Clotilde de Vaux elevada a los altares como «utopía de la Virgen-Madre», un episodio grotesco que el positivismo ha eliminado de sus manuales. Desde su agnosticismo frontal, Dios le resultaba del todo incognoscible. En el

«irrevocable fin del reino de Dios», cifra la mayoría de edad de la humanidad cuando se cumple la ley de los tres «estadios»: teológico, metafísico y positivo. En este momento Dios desaparece por el foro para siempre, «sin dejar ningún problema». Al final, la Ilustración ha resultado ser fecunda en religiones sustitutivas.

En el calendario de Comte —porque toda suplantación de Dios ha requerido de un nuevo calendario—, están Confucio, Mahoma, Moisés pero Jesucristo ni tan siquiera merece aparecer, como era la primera intención del futuro pontífice, como «adjunto de san Juan Bautista». Para Comte maestro de escena, Dios desaparece por un lado y aparece por el otro una verdadera religión: el positivismo como religión de la humanidad. Todo eso acabará ante el culto a Clotilde de Vaux, uno de los capítulos más disparatados y patéticos de la conciencia europea. Al final, fundar una iglesia —síntesis de la teocracia medieval y de la Sociedad de los Jacobinos— y erigirse en su primer pontífice no era sino una traslación inevitable de su logomaquia positivista. Con extremada buena voluntad, Lubac quiere reconocer la admiración de Comte por el catolicismo, aunque lo viera como estricto precedente de otra religión, la suya, la Nueva Jerusalén positivista. En realidad, es otro utopismo cuyo clímax por fuerza habría de ser igualitarista al modo de Procusto, y también protototalitario. Con capacidad apotegmática, Lubac escribe: «Adorador de la Humanidad, Comte ha desconocido profundamente la naturaleza humana». Nada supo, ciertamente, del pecado original.

Como gran padre de la humanidad, Comte envía sus mensajes al zar Nicolás I, al Reschid-Pachá, a los conservadores, pero nadie responde, ni la Santa Rusia, ni el Islam ni los conservadores. Hace también su infructuosa «llamada a los ignacianos». El fracaso de la religión positivista es otra deriva del racionalismo al que el proyecto de la Ilustración encomendó la ordenación y negación del espíritu. Como en otras desviaciones totalitarias de las Luces, la religión positivista confiere a su padre supremo un poder omnímodo. Lubac habla de una «sociolatría» y de una «sociocracia».

La conciencia europea ingresaba en lo que Lubac describió como una inmensa deriva: la humanidad occidental renegaba de sus orígenes cristianos y se separaba de Dios. Hoy diríamos que Europa ignora sus

fundamentos cristianos y que vive ajena a Dios. Las décadas transcurridas rarifican el diagnóstico de Lubac y nos llevan a constatar que los efectos del humanismo ateo han sido incluso más devastadores. El humanismo ateo apuntaba a un doble objetivo: negar a Dios y aniquilar la persona humana. Enfrente, la Iglesia, lejos de operar de forma coactiva, es «como un ancho seno maternal en el que todo lo que es auténticamente humano es, en fin de cuentas, acogido con el mismo amor, cualesquiera que sean las diferencias y la originalidad». Esta obediencia nutre la experiencia de la libertad. No es paradójico que las vicisitudes de la obra de Henri de Lubac en el sistema de filtros de la Iglesia sean prueba de eso.

Ahora mismo, el pensamiento de Peter Singer representa la actualización radical de la inhumanidad extramuros del humanismo ateo. El utilitarismo llevado más allá de sus cotas conceptuales invoca la destrucción de principio de humanidad, por no hablar de toda consideración de lo sagrado de la vida. Es la ética pretendidamente fundamentada en la «calidad de vida». Una ética tanto de bioquímica en dosis pertinentes como de proporcionalidad redistributiva de la vida o de la muerte. La bioquímica, las tecnologías y las expectativas de vida de la generación actual permiten una formulación impensable en los tiempos de Lubac. Nuevas formas eugenésicas en la era del Prozac. A partir del dolor de los animales y de sus derechos, Singer argumenta un igualitarismo tan peculiar —algunos humanos no son personas y algunos animales son personas— que viene a ser como la roca Tarpeya con todos los adelantos de la Unidad de Vigilancia Intensiva. En consecuencia, bebés humanos no nacen con conciencia ni son capaces de captar su propia vida en un tiempo. No son persona y por eso sus vidas no parecen más merecedoras de protección que la vida de un feto. Vemos cómo la ética de la calidad de vida deshumaniza incluso más que el humanismo ateo. La noción de que la vida humana es sagrada sólo por el hecho de ser humana —dice Singer— es medieval. En realidad, la teoría de Singer avala la cultura de la muerte. También la guillotina fue un invento de la Razón ilustrada.

Frente a formas de pensamiento como las de Singer o la nueva ateología el estupor es banal. De inmediato la conciencia exige que reaccionemos con la lucidez posible, como Lubac ante el panteón del humanismo ateo. Entonces tiene pleno sentido una anotación de Karl Jaspers sobre pensadores que,

como Heidegger, manifestaron una total empatía con las concepciones de Hitler: «La grandeza intelectual se transforma en objeto de amor únicamente cuando el poder al que se vincula posee en sí mismo un carácter noble».

¿Qué ocurre con la grandeza del hombre y la de Dios en *Los hermanos Karamazov?* La voz de Dostoievski es invocada por Lubac en el último tramo de *El drama del humanismo ateo*. «El socialismo —se dice en *Los hermanos Karamazov*— es, primordialmente, la cuestión de la torre de Babel, que se construye sin Dios, no para alcanzar los cielos desde la tierra sino para bajar el cielo a la tierra». Y a falta de Dios, el aparejador de esa obra sólo podría ser el demonio. Aunque uno crea que el gran novelista ruso es Tolstói y no Dostoievski y que, desde el punto de vista de la estética literaria, Vladimir Nabokov acierta al sospechar que *Los hermanos Karamazov* (1880), la última obra de Dostoievski, fracasa como novela porque en realidad era una obra de teatro, lo cierto es que sus personajes representan el naufragio de lo especulativo y la apoteosis de un frenesí vital que anda en busca de la luz del relámpago que vincula lo concreto a la eternidad. Para el Gran Inquisidor, la ingente equivocación de Jesucristo no es otra que ofrecer al ser humano la capacidad de elegir entre el bien y el mal: eso es especialmente dañino y turbador para el hombre común. Así niega la fe como acto de libertad. Tiene dos versiones complementarias en la novela de Aldous Huxley *Un mundo feliz* (1932) y en la de George Orwell *1984*, publicada en 1949. El individuo común, controlado por el Gran Hermano o domesticado por la bioquímica, reniega de la angustia y es inducido a prescindir de la libertad de elegir. Para no ponerle puertas al campo a la sociedad poshumana, la ateología propugna la clonación de una contrafigura de Job embriagada de Prozac.

Casi todo ese inicio de siglo XXI tiene su correlato en las advertencias de Lubac. El lector de *El drama del humanismo ateo* regresa una y otra vez a una de las verdades cristalinas del prólogo: «No es verdad que el hombre, aunque parezca decirlo algunas veces, no puede organizar la tierra sin Dios. Lo cierto es que sin Dios no puede, en fin de cuentas, más que organizarla contra el hombre». Vivimos un tiempo en el que hay que tener muy en cuenta, con Claudel, que la verdad no tiene nada que ver con el número de

personas a las que persuade. Un cristianismo de choque —dice Lubac— no puede ser un cristianismo de fuerza.

Valentí Puig

ÍNDICE

PRÓLOGO

Si los diferentes capítulos de esta obra no están organizados dentro de un todo sistemático, tampoco su objeto es, en la intención de su autor, verdaderamente uno. Bajo las innumerables corrientes que afloran en la superficie externa de nuestro pensamiento contemporáneo, nos parece que existe un profundo común denominador, antiguo ya, o mejor dicho, algo como una inmensa «deriva». Debido a la acción de una parte considerable de nuestra minoría pensadora, la humanidad occidental reniega de sus orígenes cristianos y se separa de Dios. No hablamos de un ateísmo vulgar, que es propio, más o menos, de todas las épocas y que no ofrece nada significativo; tampoco nos referimos a un ateísmo puramente crítico, cuyos efectos continúan extendiéndose hoy, pero que no constituye una fuerza viva, porque se revela incapaz de reemplazar aquello que destruye. Éste es únicamente capaz de ofrecer el terreno propicio para aquello que precisamente queremos estudiar. Cada vez más, el ateísmo contemporáneo se torna positivo, orgánico, constructivo. Uniendo a un inmanentismo de naturaleza mística, una conciencia clara del acontecer humano, ofrece tres aspectos principales que podrían ser simbolizados con tres nombres: Augusto Comte, Feuerbach (al que habría que añadir el nombre de su discípulo Marx) y Nietzsche. A través de una serie de intermediarios, adiciones, mezclas y frecuentemente deformaciones, las doctrinas de estos tres pensadores del último siglo inspiran, incluso hoy, tres filosofías de la existencia social y política y también individual, cada una de las cuales ejerce una influencia muy importante. La actualidad de su estudio es, pues, más que manifiesta. Sean las que sean las vicisitudes de las causas y partidos que luchan por alcanzar la primacía, existe el peligro de que, bajo formas quizá renovadas, sigan siendo actuales durante largo tiempo.

Humanismo positivista, humanismo marxista, humanismo nietzscheano son, más que un ateísmo propiamente dicho, una antiteísmo, y más concretamente un anticristianismo, por la negación que hay en su base. Por

opuestos que sean entre sí, sus mutuas implicaciones, escondidas o patentes, son muy grandes y tienen un fundamento común consistente en la negación de Dios, coincidiendo también en su objetivo principal de aniquilar la persona humana. Nos hemos esforzado en poner bien en claro este doble carácter, creyendo que la simple exposición sería, indudablemente, si no la más eficaz de las «refutaciones», al menos por la que debe empezarse. El lector apenas encontrará en estas páginas discusiones teóricas. No encontrará nada de eso que comúnmente se llama «teología». No es más que un cuadro histórico, cuyo rasgo esencial, que nos parece poco acentuado en general, lo hemos subrayado fuertemente.

Se trata pues, sobre todo, de una «toma de conciencia», que proponemos a los cristianos, sobre la situación espiritual del mundo en que viven. No ignoramos que el positivismo es una inmensa construcción de filosofía científica y de «política positiva»; que el marxismo, que tiene su Summa, si no su Biblia, en *El Capital*, es un basto y poderoso sistema de economía política y social; que el pensamiento de Nietzsche ofrece un caudal de recursos pedagógicos, en el sentido más profundo de la palabra, de una extraordinaria riqueza.

Hay muchos elementos sobre los cuales el cristiano, en cuanto tal, no tiene que tomar posición; muchos otros, frecuentemente contradictorios, que puede con todo derecho considerarlos como suyos apartándolos de la síntesis que los falsea, pudiéndolos reconciliar. Y también encontrará muchas agudezas de las cuales no ha de tener ningún miedo. Añadamos que leerá aquí críticas con el propósito más blasfemo, pero cuya exactitud tendrá que reconocer. Estos tres conjuntos no son, por lo general, tres bloques irrompibles. En la vida real de las conciencias se operan muchas disociaciones, de suerte que todos los que se dicen, y que son en gran parte positivistas, marxistas o nietzscheano s, no son, sin embargo, ateos. Algunos, por ejemplo, dejan abierto el problema metafísico no adhiriéndose al marxismo más que en función de su programa social, y también, sin examen exacto de este programa, sino solamente en razón de sus propias aspiraciones sociales, más cristianos a veces que los que los combaten. También sabemos que muchos pensamientos cuyo origen es marxista, nietzscheano o positivista pueden encontrar su lugar en ciertos esbozos de síntesis nuevas, de las cuales no señalaremos ni su ortodoxia, ni su valor, ni

su oportunidad. La obra de asimilación no cesa nunca en la Iglesia, ni es nunca demasiado pronto para comenzarla. Tampoco es menor la existencia de una lógica interna de los sistemas que sostiene su inspiración funcional. Esto es lo que es preciso ver ahora con toda claridad, si no se quiere correr el riesgo de extraviarse peligrosamente. En el triple caso presente, esta inspiración, esta lógica coloca con fuerza a nuestra humanidad lejos de Dios, arrastrándola al mismo tiempo por los caminos de una doble esclavitud social y espiritual.

Tanto Feuerbach y Marx como Comte y Nietzsche estaban convencidos de que la fe había desaparecido para siempre. Este sol declinaba en nuestro horizonte para no volver a resurgir. Su ateísmo se creía y se quería definitivo, teniendo —pensaban— la ventaja, sobre los ateísmos antiguos, de descartar hasta el problema mismo que había hecho nacer a Dios en la conciencia. Antiteístas como Proudhon, y en sentido más radical aún, han sacado la conclusión de que entre la existencia de Dios y la del hombre existe «un antagonismo eterno». No han tenido, como él, este sentimiento de una vuelta ofensiva del misterio, y de un misterio que no solamente es del hombre, después de cada tentativa para vencerle. Bajo la variedad de estos estilos su «humanismo» nos parece igualmente ciego. Nietzsche mismo ha quedado encerrado en su noche. Sin embargo, ¡el sol no ha dejado de elevarse! No había muerto aún Marx, ni Nietzsche había escrito el más brillante de sus libros, cuando otro hombre, genio inquieto también pero más profeta, anunciaba, con fulgores extraños, la victoria de Dios en el alma humana, su eterna resurrección.

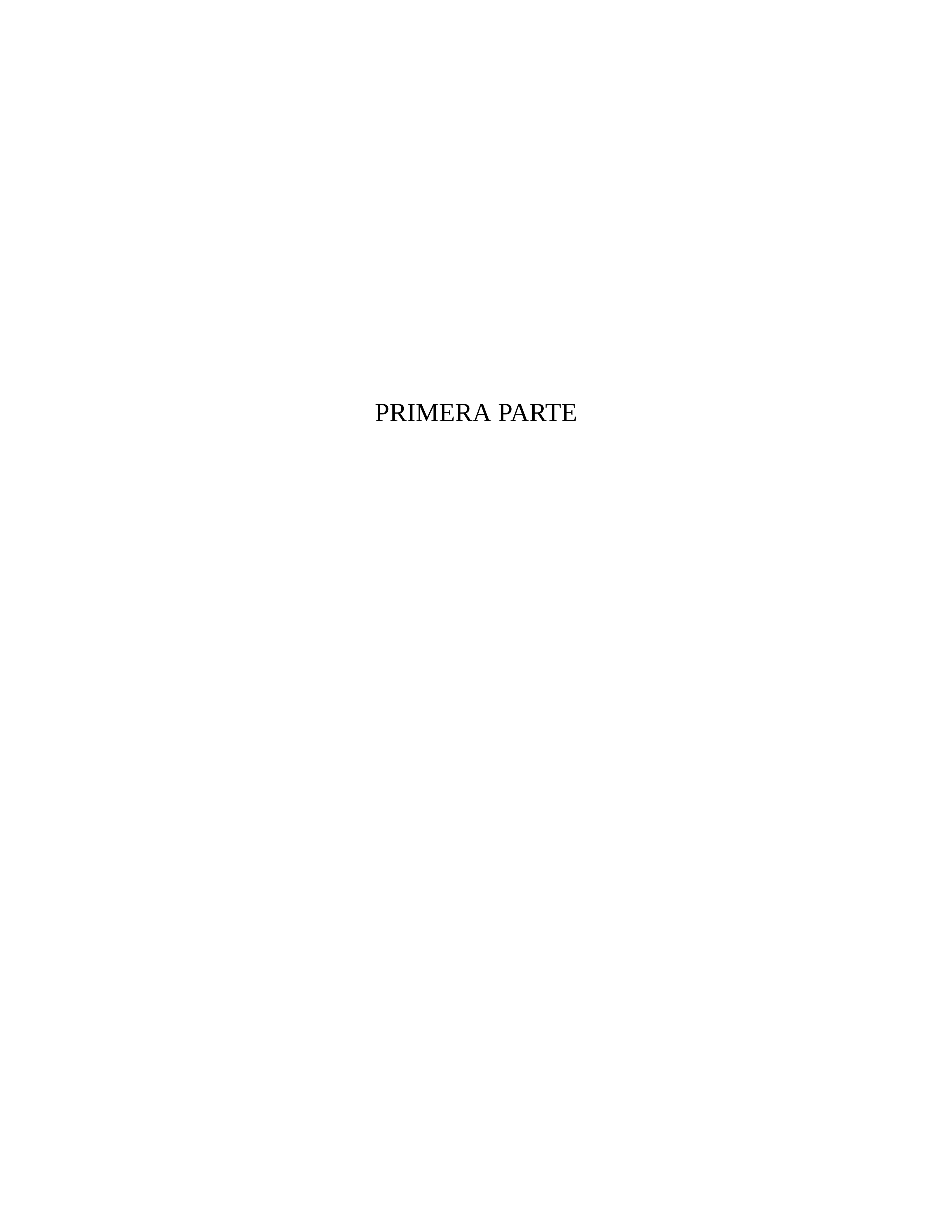
Dostoievski no es más que un novelista. No ofrece en modo alguno un sistema, no aporta ninguna solución a los terribles problemas que plantea a nuestro siglo la organización de la vida social. Es esto, si se quiere, una inferioridad. Pero sepamos al menos comprender el significado de un hecho semejante. No es verdad que el hombre, aunque parezca decirlo algunas veces, no pueda organizar la tierra sin Dios. Lo cierto es que sin Dios no puede, en fin de cuentas, más que organizarla contra el hombre. El humanismo exclusivo es un humanismo inhumano. Por lo demás, la fe en Dios, esta fe que nos inculca el cristianismo en una trascendencia siempre presente y siempre exigente, no tiene por finalidad el instalarnos cómodamente en nuestra existencia terrestre para adormecernos en ella,

aunque muy febril sería nuestro sueño. Por el contrario, esta fe nos inquieta y viene a romper incesantemente el equilibrio demasiado bello de nuestras concepciones mentales y de nuestras construcciones sociales. Haciendo irrupción en un mundo que tiende siempre a cerrarse, Dios le da, sin duda, una armonía superior, pero que no debe alcanzarse más que al precio de una serie de luchas y rupturas, tan larga como la duración misma de la vida. «Yo no he venido a traer la paz, sino la guerra». Cristo es el gran revolucionador. Esto no quiere decir que no haya, derivada del Evangelio, una doctrina social de la Iglesia. Menos aún tiende esto a apartar a los cristianos, hombre y miembros de la ciudad, como sus hermanos, de buscar la solución, de acuerdo con los principios de la fe, de los problemas de la ciudad: por el contrario, se encuentran obligados por una necesidad más. Pero saben al mismo tiempo que el destino del hombre, que es eterno, no encontrará aquí abajo la paz. La tierra, que sin Dios no dejaría de ser un caos, para convertirse además en una prisión, es en realidad el campo magnífico y doloroso donde se elabora nuestro ser eterno. Así, la fe en Dios, que nada podrá arrancar del corazón del hombre, es la única llama donde se alimenta —humana y divina— nuestra esperanza[1].

Navidad, 1943

NOTA PARA LA PRESENTE EDICIÓN

Si el autor quisiera remediar las insuficiencias de estas páginas y utilizar los numerosos estudios a que el tema —inmenso y fundamental— ha dado lugar en los últimos años, debería afrontar una reforma total de la obra. Como esto no es posible, deja que se reedite en su forma actual. Un profundo diagnóstico espiritual sobre el ateísmo contemporáneo lo ha hecho Hans Urs von Balthasar en *El problema de Dios en el hombre actual*[2], obra a la cual remitimos al lector.



PRIMERA PARTE

Capítulo I
FEUERBACH Y NIETZSCHE

I. Trágico equívoco

Una admirable escultura de la catedral de Chartres representa a Adán, busto apenas bosquejado surgiendo de la tierra materna, modelado por las divinas manos. El rostro del primer hombre reproduce los rasgos de su modelador. Parábola de piedra que nos muestra de manera tan simple como expresiva las misteriosas palabras del Génesis: «Dios hizo al hombre a su imagen y semejanza».

La tradición cristiana no ha cesado, desde su origen, de comentar este versículo. Ha reconocido en ello nuestro primer título de nobleza, el fundamento de nuestra grandeza. Razón, libertad, inmortalidad, dominio de la naturaleza; cúmulo de prerrogativas divinas en su origen, que Dios comunica a su criatura y que refleja en su faz. Haciendo al hombre desde el principio a imagen de Dios, cada una de estas prerrogativas debe desarrollarse hasta perfeccionar en él la divina semejanza. Así estas prerrogativas le abren el más alto de los destinos.

«¡Conócete, pues, hombre!» Éste es el grito que, por boca de sus doctores y apologistas, lanza la Iglesia desde los primeros siglos.

Recogiendo, después de Epicteto, el *conócete a ti mismo* socrático, lo transforma y profundiza[3]. Lo que para el sabio antiguo era sobre todo un consejo de sentido moral, la Iglesia lo convierte en un juicio metafísico. Conócete, dice, es decir, conoce tu nobleza y tu dignidad, comprende la grandeza de tu ser y de tu vocación, de esta vocación que constituye tu ser. Aprende a ver en ti el espíritu, reflejo de Dios, hecho por Dios. «¡Hombre, no menosprecies lo que hay de admirable en ti! Tú eres poca cosa según crees, pero yo te enseñaré que eres algo grande...» «Repara en lo que eres.

¡Considera tu dignidad real! Ni el cielo ha sido hecho a imagen de Dios, como tú, ni la luna, ni el sol, ni nada de lo que se ve en la creación..., fíjate en que nada de lo que existe es capaz de contener tu grandeza»[4]. Los filósofos te han dicho que eres un «microcosmos», pequeño mundo hecho de los mismos elementos, dotado de la misma estructura, sometido a los mismos ritmos que el gran cosmos; te han explicado que estabas hecho a su imagen y sometido a sus mismas leyes; han hecho de ti una rueda; a lo sumo, como compendio de la máquina cósmica. No se equivocaron del todo. A causa de tu cuerpo y de todo lo que en ti puede llamarse «naturaleza», así es. Pero si tú profundizas más y tu reflexión se ilumina con las indicaciones de los libros sagrados, entonces te asombrarás de las profundidades que se abren ante ti[5]. Espacios incomprensibles se extenderán ante tu mirada. Te darás cuenta inmediatamente de que, en una especie de infinitud, excedes en todos los aspectos a este gran mundo y que en realidad es él, este «macrocosmos», el que está contenido en este aparente «microcosmos».

«...*In parvo magnus*». Se podría creer la paradoja tomada de cualquiera de nuestros grandes idealistas modernos. El mundo no es nada. Esta afirmación formulada por Orígenes y después por san Gregorio Nacianzeno fue repetida por otros muchos[6]. Santo Tomás de Aquino dará una traducción equivalente al decir que el alma está en el mundo *continens magis quam contenta*, y lo mismo encontraremos más tarde en labios de Bossuet[7].

Indudablemente, el hombre fue hecho de polvo y barro. Usando un lenguaje actual, diremos otra cosa que significa lo mismo: que sale de la animalidad. La Iglesia no lo olvida, y lo testifica la misma página del Génesis. Además, el hombre es pecador. La Iglesia no deja de recordarlo. La valoración que la Iglesia quiere inculcarle no proviene de una consideración superficial y vana. Como Cristo, sabe «lo que hay en el hombre». Pero sabe igualmente que esta humildad de su origen carnal no impide para nada la sublimidad de su vocación y que todas las taras que se puedan derivar del pecado no impiden que esta vocación permanezca. Principio de una grandeza inalienable. La Iglesia cree que debe manifestarse esa grandeza incluso en las condiciones de esta vida presente, como fuente de libertad y de progreso, y como desquite necesario contra las fuerzas del mal. Reconoce,

finalmente, en el misterio de Dios hecho hombre, la garantía de nuestra vocación y la consagración definitiva de nuestra grandeza. De esta manera puede celebrar cada día la liturgia «la dignidad de la sustancia humana»[8]. Antes incluso de elevarse a la contemplación de nuestro nuevo nacimiento...

Estas verdades elementales de nuestra fe nos parecen hoy banales, y aun nos olvidamos demasiado frecuentemente de su realidad. Nos cuesta imaginarnos la revolución que provocaron en el alma antigua. Al primer anuncio que se recibió de esto, la humanidad quedó sobrecogida por la esperanza. Oscuros presentimientos le preparaban el camino, pues por una conmoción ya de antiguo vaticinada, aguzaban la conciencia en su estado de inercia. La humanidad se sentía liberada. No se trataba, entendámoslo bien, de la liberación externa, de la liberación social que representaría, por ejemplo, la abolición de la esclavitud. Esto no fue posible más que mediante condiciones de orden técnico y económico y fue llevada a la práctica lentamente, pero con paso seguro, bajo la acción de la idea cristiana del hombre[9]. «Dios, decía Orígenes, ha hecho a todos los hombres a su imagen, los ha modelado uno a uno»[10]. Pero desde el comienzo esta idea había ejercido una acción más profunda. Por ello el hombre fue liberado ante sus propios ojos de la esclavitud ontológica que hacía pesar sobre él el Destino. ¡Los astros y su curso inmutable no regularían, en adelante, implacablemente nuestros destinos! ¡El hombre, todo hombre, cualquier hombre, tenía un lazo de unión con el Creador incluso de los astros! ¡Las innumerables potencias —Dios, genios o demonios— que atenazaban la vida con la red de sus voluntades tiránicas, imprimiendo al alma todos sus terrores, caían en el polvo, y el principio sagrado, que estaba escondido en ellas, se encontraba de nuevo, unificado, purificado, sublimado, en un Dios liberador! Ya no se trataba de una pequeña minoría que —merced a cualquier secreto de evasión— podía esperar evitar el círculo fatal: era la humanidad entera, que, en su noche, se encontraba iluminada de repente y que adquiría conciencia de su libertad real. Se acabó el cerco. ¡Se acabó el ciego destino! ¡Se acabó la *Eimarmene*! ¡Se acabó el *Fatum*! El Dios trascendente. Dios «amigo de los hombres», revelado en Jesús, abría a todos un camino que no se cerraría jamás[11]. De ahí ese sentimiento de intensa alegría y de novedad radiante que se extiende por todos los primeros escritos cristianos. Hay que lamentar que esta literatura esté tan lejos de nosotros; por muchas razones, aunque no todas sean

invencibles. ¡De cuánta riqueza y de cuánta fuerza se ve privada nuestra fe por no conocer, por ejemplo, los cantos de triunfo y los llamamientos embelesadores que resuenan en el *Protríptico* de un Clemente de Alejandría![12].

Pero si seguimos ahora el curso de los siglos para llegar hasta «los tiempos modernos», haremos un descubrimiento extraño. He ahí que ahora esta idea cristiana del hombre, que había sido recibida como una liberación, comienza a sentirse como un yugo. He ahí que este mismo Dios, en el que el hombre había aprendido a ver el sello de su propia grandeza, comienza a aparecérsele como un antagonista, como el adversario de su dignidad. Sería demasiado largo considerar a causa de qué equívoco, de qué deformación, de qué mutilación, incluso de qué infidelidades; a consecuencia de qué impaciencia cegadora y de qué especie de *hybrys* se llega a esta conclusión. Las causas históricas son numerosas y complejas. Pero el hecho está ahí, simple y real. Tanto, que los antiguos Padres, los grandes doctores medievales, habían exaltado sin distinción de escuelas al hombre, exponiendo lo que la Iglesia enseñaba desde siempre en su relación con Dios: *«¡In hoc homo magnificatur, in hoc dignificatur, in hoc praeeminet omni creatura.!»*[13]. Pero un día el hombre dejó de conmoverse. Más bien, dio en creer que no se valoraría en adelante y que no podría expansionarse con libertad más que si rompía entonces con la Iglesia, más tarde con el Ser trascendente del que la tradición cristiana le hacía depender. Tomando al principio un cariz de vuelta al paganismo antiguo, este movimiento de ruptura debía precipitarse y extenderse a lo largo de los siglos XVIII y XIX, para conducir, después de muchas etapas y vicisitudes, en las formas más audaces y virulentas, al ateísmo moderno.

Humanismo absoluto, con la pretensión de ser el único verdadero y para el que el humanismo cristiano no es más que un objeto de burla.

Este humanismo ateo no se confunde en modo alguno con un ateísmo regalón y materialista, fenómeno siempre banal que se encuentra en muchas épocas y que no merece que tengamos con él nuestra atención. Es todo lo contrario, en un principio —no hablemos de sus consecuencias—, de un ateísmo desesperado. Pero no bastaría en modo alguno con denominarlo ateísmo crítico, pues no se presenta como el simple resultado de un

problema especulativo ni, sobre todo, como una solución puramente negativa; como si la inteligencia de Dios en la época de su madurez se hubiera percatado de que sus progresos no podían terminar, o incluso de que éstos concluían en un punto inverso a aquel que se había creído durante mucho tiempo. El fenómeno que domina la historia de la conciencia de estos últimos siglos se presenta a la vez de forma más profunda y arbitraria.

No es sólo la inteligencia la que está empeñada en esta lucha. El problema planteado es un problema humano —el problema humano—, y la solución que quiere ser positiva. El hombre elimina a Dios para quedar de nuevo en posesión de la grandeza humana, que considera arrebatada indebidamente por otro. Con Dios, derriba un obstáculo para conquistar su libertad.

El humanismo moderno se construye, pues, sobre un presentimiento y empieza por una elección. Con Proudhon podemos llamarlo antiteísmo. Este antiteísmo tenía su arranque entonces, en Proudhon, en lo social, donde tenía lugar una lucha contra una falsa idea de la Providencia[14]. Era una negativa a resignarse a las contradicciones económicas que producían la miseria, contradicciones que la conspiración más o menos consciente de economistas y propietarios hacía que fuesen sancionadas por el cielo y a veces hasta celebradas como «armonías». Proudhon se refería entonces a Dios como a una manera de recurrir a su autoridad. Extendiendo su concepción hasta el dominio de la metafísica, concluye no obstante que «Dios es inagotable». La lucha que el hombre entabla con Él «es una lucha eterna»; «la hipótesis divina» resurge a cada paso «nacida de la solución de la realidad humana»; después de las negaciones y exclusiones reaparece siempre el «más allá del hombre». Proudhon habla a menudo de la justicia como de algo que se impone al hombre y le impide considerarse como un Dios. También Proudhon lo rechaza expresamente, aunque sufrió su influencia e imita su lenguaje, siguiendo a los que él denomina «los humanistas» o «los nuevos ateos»[15]. Éstos conciben un ateísmo más radical. Van más lejos en la oposición y en la negación, porque parten de una negación más completa. Es una historia dramática. Es, en su punto álgido de concentración, la gran crisis de los tiempos modernos, en la cual estamos inmersos actualmente, y que se manifiesta, en su aspecto externo, en forma de desórdenes que engendran crímenes colectivos y se traducen en fuego, ruinas y sangre.

II. Feuerbach y la ilusión religiosa

Detengámonos un momento para estudiar a dos hombres que pueden ser considerados como los principales protagonistas del drama, ya sea considerando su acción efectiva, ya sea tomándolos como símbolos. Se trata de dos pensadores alemanes del siglo pasado: Ludwig Feuerbach y Friedrich Nietzsche.

Nadie niega hoy la grandeza de este último. Olvidado entonces por los filósofos profesionales, rechazado con desdén por casi todos, ha terminado por imponerse. Ya no estamos en la época en que se podía escribir que «no era otra cosa que un Goethe nervioso y sobrexcitado»[16]. Feuerbach, en cambio, considerado en sí mismo, no merecía un puesto decoroso, que no le fue negado nunca, en una buena historia de la filosofía. Pero su importancia está en que constituye el enlace entre la gran corriente especulativa que fue el idealismo alemán y la gran corriente de pensamiento y acción revolucionarios, siendo Marx su principal, si no su más legítimo heredero. Feuerbach ha derribado el edificio hegeliano, aunque no haya fundado el movimiento comunista. Por otra parte, entre Hegel y Marx es una figura bastante incolora, aunque, al decir de Engels, fue la primera continuación hegeliana, «sólo importante en cuanto a filósofo»[17]. En el peor de los casos, no es nada menos que el eslabón que une Marx a Hegel. Pero es el «transformador», gracias al cual Hegel se vuelve a encontrar en Marx[18]. En los años que siguen a la muerte de Hegel, acaecida en 1831, el interés de los debates filosóficos se centra en el problema de Dios, y es a este respecto, y no precisamente en materia política o social, donde se produce la escisión entre derecha e izquierda hegeliana[19]. Feuerbach aparecerá pronto como el jefe de la izquierda. Su intento es paralelo al de su amigo Friedrich David Strauss, el historiador de los orígenes del cristianismo. Como Strauss, intentaba liquidar históricamente la ilusión cristiana y terminar psicológicamente con la ilusión religiosa en general, como él mismo lo dice, encontrando en la Antropología el secreto de la Teología. En *La vida de Jesús* (1835), Strauss decía sustancialmente: los Evangelios son mitos en los que se expresan las aspiraciones del pueblo judío. Feuerbach dirá paralelamente: «Dios no es más que un mito en el que se expresan las aspiraciones de la conciencia humana: el que no tiene deseos, no tiene dios...; los dioses son los votos del hombre realizados...»[20].

Para explicar el mecanismo de esta «teogonía», Feuerbach recurrió al concepto hegeliano de la «alienación». Pero mientras Hegel lo aplicaba al espíritu absoluto, Feuerbach, retorciendo la concordancia de la «idea» con «lo real», lo aplica al hombre de carne y hueso[21]. Según él, la alienación consiste en que el hombre se encuentra desposeído de alguna cosa que le pertenece por esencia, en provecho de alguna realidad ilusoria[22]. Sabiduría, querer, justicia, amor: atributos infinitos que constituyen el ser propio del hombre y que le afectan a pesar de todo, «como si fuera otro ser»[23], los proyecta espontáneamente fuera de sí, los objetiviza en un sujeto fantástico, puro producto de su imaginación, al cual le da el nombre de Dios[24]. Así se encuentra él mismo frustrado. «Es un acto que despoja al mundo de lo que contiene y que transporta este contenido a Dios. El hombre pobre tiene un Dios rico», o más exactamente, se empobrece, enriqueciendo a su Dios, y se vacía, llenándolo[25]. El hombre «afirma en Dios lo que niega en sí mismo»[26]. «La religión se convierte así en un vampiro de la humanidad que se alimenta de su sustancia, de su carne y de su sangre»[27].

Por otra parte, semejante paso era inevitable, y, por consiguiente, se justifica en su época. Constituye, según el ritmo hegeliano, el segundo movimiento de la dialéctica, la fase de la negación o antítesis, en la que el hombre debe volver a entrar en posesión de su esencia enriquecida. Feuerbach sabía que no se podía suprimir la etapa. Así, no maldice en modo alguno la religión en el pasado, pues ve en ella «una forma esencial del espíritu humano»[28]. Sin la religión, sin la adoración de un Dios exterior, el hombre no hubiera tenido nunca más que una conciencia cerrada, oscura, análoga a la del animal, pues «la conciencia no existe en el sentido verdadero más que con un ser que puede convertir a su esencia, a su especie, en objeto de su pensamiento»[29]. Le ha sido necesario desdoblarse de alguna manera, es decir, que prácticamente se pierde para volverse a encontrar. Pero la alienación debe acabar algún día. Después del movimiento de sístole religiosa, por el que el hombre se rechaza a sí mismo, le fue preciso, por un movimiento de diástole, «recuperar en su corazón a este ser que había rechazado»[30]. Por fin sonó la hora de liberarse del fantasma. El reinado del hombre había llegado.

Dios no es, pues, para Feuerbach, más que la reunión de los atributos que constituyen la grandeza del hombre. El Dios cristiano lo es a la perfección, y por ello el hombre no se alienó nunca tanto como en el cristianismo[31], la peor de las religiones, por ser la más alta. Dios es «el espejo del hombre», es «el gran libro donde el hombre traduce sus más altos pensamientos, sus sentimientos más puros»[32]. En una máxima que recuerda mucho la ley de los tres estados de Augusto Comte, Feuerbach dice: «Dios hizo mi primer pensamiento, la razón el segundo y el hombre el tercero y último»[33]. «La esencia del hombre es —añade— lo que es el ser supremo»... Si la divinidad de la naturaleza es la base de todas las religiones, incluso del cristianismo, la divinidad del hombre es la meta final. La evolución de la historia será el momento en que el hombre tenga conciencia de que el único Dios del hombre es el hombre mismo. *¡Homo, Homini Deus!*[34].

Debemos notar, sin embargo, que este «humanismo» de Feuerbach no dice, como dirá pronto Max Stirner: «*Ego mihi deus*»[35]. Cree, en efecto, que la esencia humana, con sus prerrogativas adorables, no reside en el individuo considerado aisladamente, sino solamente en la comunidad, en el ser colectivo *(Gattungswesen)*, y que el efecto de la religión ilusoria es contrario, al sustituir a este ser colectivo por la ilusión de un Dios externo, reduciendo a la humanidad a una serie de moléculas individuales, dejando así a cada uno de sus individuos abandonado a sí mismo y haciendo de cada uno de ellos un ser aislado y replegado sobre sí mismo, pues «el hombre concibe espontáneamente su esencia en él como individuo, en Dios como especie, en sí como limitado, en Dios como infinito». Pero en la medida en que, abandonando esta visión quimérica, se llega a participar efectivamente en la vida común, se diviniza realmente; el principio que condensa la verdadera religión es, pues, un principio de acción práctica: es una ley de amor que arranca al individuo de sí mismo para obligarle a encontrarse en comunión con sus semejantes. Ése es el principio de una moral altruista. Pues, en fin de cuentas, la «distinción entre lo humano y lo divino no es otra cosa que la distinción entre el individuo y la humanidad»[36]. Feuerbach niega el ser partidario del egoísmo y niega no menos el predicar el ateísmo. En la medida en que este término es negativo, rechaza el título de ateo; el ateo, según él, será antes bien el idólatra, al que se le considera equivocadamente como verdadero creyente. Este hombre, no teniendo fe en

la divinidad de los valores, experimenta la necesidad de atribuirlos a un sujeto ficticio que toma por objeto de sus adoraciones:

> «El verdadero ateo no es el que niega a Dios, al sujeto; es aquel para el que los atributos de la divinidad, tales como el amor, la sabiduría, la justicia, no son nada. Y la negación del sujeto no entraña forzosamente la negación de los atributos. Los atributos tienen un significado propio, independiente; y por su valor y fuerza obligan al hombre a reconocerlos; se le imponen, se presentan inmediatamente en su inteligencia como verdaderos por sí mismos; son su propia afirmación, su propia caución... ; una cualidad no es divina porque Dios la posea; Dios debe poseerla porque sin ella sería imperfecto. Cuando Dios, como sujeto, es el determinado, y el atributo el determinante, no es al sujeto sino al atributo al que en verdad pertenece el rango de ser supremo, de divinidad»[37].

La conclusión es que, para no sacrificar el amor a Dios, tenemos que sacrificar Dios al amor[38]. Cumpliremos así, por otra parte, el deseo secreto de la religión. Ésta, cuando se la sabe comprender, «revela con toda pompa los tesoros escondidos de la naturaleza humana; es la confesión de sus pensamientos íntimos, es la revelación pública de los secretos, de los misterios de su amor»[39].

Lejos pues de ser infieles al cristianismo, que es la religión perfecta, explicaremos por fin el misterio[40].

Feuerbach había querido entonces poner como título a *La esencia del cristianismo*, que es la primera de sus obras en la que expresa su idea esencial: *Gnoti seauton (Nosce te ipsum:* Conócete a ti mismo). Detalle verdaderamente simbólico. Su humanismo ateo tomaba como bandera el viejo precepto que los Padres de la Iglesia habían hecho suyo hacía tanto tiempo. Revelar al hombre su esencia, para darle fe en sí mismo, tal era su único objeto. Pero para conseguirlo creía necesario derribar a Dios de la conciencia cristiana. Hacia el fin de su vida escribiría: «No tengo que dejar, después de mi muerte, en la memoria de la humanidad más que mi pensamiento fundamental. Sacrifico todo lo demás. No quiero incubar más que una idea en el discurso de la humanidad consciente»[41]. Hemos de decir que no tuvo mucho éxito.

Feuerbach hizo escuela enseguida. Engels ha hablado de la extraordinaria «sensación de liberación» que experimentaron muchos jóvenes de su generación en 1841 con la lectura de *La esencia del cristianismo*. Los discípulos de Hegel se debatían precisamente entonces en la contradicción: «De un solo golpe se redujo a cenizas. Éste fue un poderoso estimulante». «El entusiasmo fue general —añade Engels—, todos nos hicimos feuerbachianos»[42]. No exagera; la impresión producida era la de algo definitivo, de una revelación completamente clara, como si se cayeran, por fin, las escamas de los ojos; era la impresión del punto final puesto a discusiones milenarias, convertidas en algo sin objeto, un final puesto a las ilusiones de la creencia religiosa, así como a las aventuras de la especulación idealista. Se había encontrado solución al problema humano. No había que buscar ya nada en el más allá.

La doctrina se extendió rápidamente en Rusia y Alemania. Bielinski, maestro indiscutible entonces de las jóvenes generaciones, reverenciaba a Feuerbach y a Strauss[43]. Herzen contará más tarde cómo leía a Feuerbach en Novgorod y fue él precisamente el que operó su transformación íntima llevándole «del misticismo al realismo más exagerado»[44]. Ya en 1843, Bakunin, refugiado entonces en Suiza, declara que el comunismo no es más que la realización, en el plano social, del humanismo de Feuerbach[45]. Y a éste se le concede la gloria de haber pronunciado la gran palabra que Hegel no había podido encontrar, y la de haber «puesto fin al espejismo divino», devolviendo a la tierra los bienes que el cielo le había robado[46]; Bakunin adoptará íntegramente su doctrina, y cuarenta años más tarde se esforzará aún en vulgarizarla. Considerando a Feuerbach y a Augusto Comte, adivinará la coincidencia de estos «dos grandes espíritus», que, sin embargo, «no habían oído jamás hablar el uno del otro», y escribirá en su opúsculo *Dios y el Estado*:

> «El cielo religioso no es otra cosa que un espejo en el que el hombre, exaltado por la ignorancia y la fe, encuentra de nuevo su propia imagen, pero peraltada e invertida, es decir, divinizada... El cristianismo es la religión por excelencia, porque pone y manifiesta, en su plenitud, la naturaleza, la propia esencia de todo sistema religioso, que es el empobrecimiento, la servidumbre y el anonadamiento de la humanidad, en provecho de la divinidad... Dios surge, y el hombre se anonada, y

> cuanto más grande se hace la divinidad, más miserable se vuelve la humanidad. He aquí la historia de todas las religiones, he ahí el efecto de todas las inspiraciones y de todas las legislaciones divinas. En la historia el nombre de Dios es la terrible maza con la que los hombres, inspirados de distintos modos, han aplastado a los grandes genios, la dignidad, la razón y la prosperidad de los hombres...»[47].

Desde el primer momento, y en París, donde se encontraba refugiado, Karl Grün se hizo misionero de esta misma doctrina. Así como Ruge había querido convencer a Louis Blanc, intentaba Grün convencer a Pierre Lerroux, pero inútilmente[48]: en la fiebre de su celo se imaginaba que había hecho una conversión más importante, la de Proudhon, lo cual no era cierto más que en parte[49].

El Inglaterra, Engels era un activo propagandista; se hacía abogado de su maestro en ateísmo al lado de Carlyle, mientras que Miss Evans, «George Eliot», traducía *La esencia del cristianismo*. En las generaciones siguientes, Tchernichevski, el principal de los precursores del comunismo ruso, ingresará en la misma escuela y reconocerá en Feuerbach «el primero de sus grandes maestros occidentales»[50]. Pero el discípulo que eclipsa a todos los demás es Karl Marx.

En la *Santa Familia*, escrita en colaboración con su amigo Engels y publicada en 1845, Marx elogia a su maestro en términos ardientes, por haber disipado «las antiguas bagatelas» instalando al hombre en su lugar[51]. Sin duda, Feuerbach no profundizó jamás en los problemas económicos, aunque señalaba la consecuencia social de su doctrina[52]. Y confiaba a otros el cuidado de desarrollarla. A los jóvenes que le comunicaban sus impaciencias reformadoras y que hubieran querido arrastrarle con ellos al combate, les contestaba: «Yo no curo más que los males que vienen de la cabeza o del corazón; ya sé que es del estómago de lo que sufren especialmente los hombres, y todo lo que no tienda a extirpar este mal fundamental no es más que fárrago inútil. ¿Serán mis obras completas parte de ese fárrago? ¡Ay! Sin embargo, ¿no hay males, incluso el del estómago, que provienen de la cabeza? Me he propuesto, de una vez para siempre, limitarme a los males de la cabeza y del corazón de la humanidad. Por ello, lo que uno se propone lo debe realizar concienzudamente permaneciendo

fiel a sí mismo»[53]. Por tanto, Feuerbach no puede ser considerado como el fundador *avant la lettre* del marxismo. Pero, por lo menos, es su «padre espiritual». En efecto, Marx podrá romper con la mayor parte de sus amigos, los jóvenes hegelianos, que se contentaban con sutilezas especulativas y radicalismo político; podrá romper con su propio pasado, decir adiós a la filosofía de su juventud y a toda su especulación. Este adiós será al mismo tiempo una declaración de guerra, desautorizando incluso, en cierto sentido, sus trabajos juveniles, entre los cuales se pueden contar, si se quiere, los artículos que Feuerbach le había inspirado[54]. No volverá ya sobre las conclusiones de *La esencia del cristianismo*, que permanecerán para él ya como una cosa definitiva.

Marx dejará de criticar las doctrinas de Feuerbach, pero no será para ponerlas otra vez en cuestión, sino solamente para declararlas incompletas, demasiado vagas, abstractas todavía. Le reprochará el hacer de la alienación religiosa un acto en cierto modo metafísico, en lugar de explicarlo más positivamente como un hecho sociológico. Se esforzará en rebasar lo que Engels llamaba con palabras irrespetuosas «banalidades», sustituyendo, como dice Otto Rhule[55], el «materialismo de los datos objetivos de la naturaleza» por el «materialismo de las situaciones sociales». Según la expresión de Engels, quería reemplazar «el culto del hombre abstracto, que constituía el centro de la nueva religión feuerbachiana, por la creencia de los hombres reales y su desenvolvimiento histórico»[56]. Así despojará la esencia humana del halo místico en el que Feuerbach la mantenía encerrada[57].

Bien pronto todo parecerá borrarse de su pensamiento ante la técnica de la economía y la táctica de la lucha de clases. Sin embargo, ninguna influencia filosófica o religiosa modificará la tesis de metafísica humanista recibida de su maestro[58]. Si no habla de todo esto en la época de su madurez es porque le parece que ha hecho una adquisición definitiva, que ha conseguido un punto de partida en el cual es inútil detenerse. Es cierto, pues, el afirmar que Marx ha salido espiritualmente de la religión humanista de Feuerbach[59]. No se explica sin él, y este hecho tiene enormes consecuencias; es uno de los que dominan la historia de nuestra época.

Marx no se contenta con admirar lo que él llama «la demostración genial con la que termina la mixtificación de la conciencia», ni tampoco se limita a celebrar a Feuerbach como un segundo Lutero en la historia de la emancipación humana. No se contenta con declarar que «después de Feuerbach, la crítica de la religión está sustancialmente hecha»[60]; ni con concluir su obra de 1844 la *Santa Familia* con una apología del maestro contra Bruno Bauer[61], insistiendo en el elogio ditirámbico que había hecho ya antes en un corto artículo anónimo sobre «Lutero, árbitro entre Strauss y Feuerbach». No se conforma tampoco con calcar sobre la crítica religiosa de su maestro la crítica social que él elabora por su cuenta, analizando la «forma profana» de la alienación[62] para llegar a la conclusión de que la humanidad debe abolir el Estado como ha abolido la religión. Marx hace más: adapta la concepción feuerbachiana de la religión a la vida social.

> «El hombre no es un ser abstracto, exterior al mundo real. El hombre es este mundo del hombre, el estado, la sociedad. Este estado, esta sociedad, producen la religión, una conciencia errónea del mundo, porque constituyen un mundo falso; la religión es la teoría general de este mundo, su *compendium* enciclopédico, su lógica bajo una forma popular, su punto de honor espiritual, su entusiasmo, su sanción moral, su cumplimiento solemne, su razón general de consolación y de justificación... ; es la realización fantástica de la esencia humana, porque la esencia humana no tiene realidad verdadera... ; la miseria religiosa es, por una parte, la expresión de la miseria real, y por otra, la protesta contra la miseria real. La religión es el suspiro de la criatura hastiada por el dolor, el alma de un mundo sin corazón, lo mismo que es el espíritu de una época sin espíritu. Es el opio del pueblo»[63].

De rechazo, la lucha que hay que emprender contra la religión será pues una «lucha contra el mundo», contra «este mundo pervertido en que la religión es el aroma espiritual». Para que el hombre se libre algún día de la ilusión mística y de todos los males que acarrea, Marx piensa que es necesario transformar la sociedad, porque precisamente la mala organización social es la verdadera causa de la creencia y, por consecuencia, de la alienación humana. Mejor aún, las dos formas de la religión, alienación social y alienación espiritual, están en causalidad recíproca y es imposible tener una sin llegar a la otra. De aquí la necesidad de una lucha común, ya que las dos

están en relación de medio a fin. «El único punto en el que me aparto de Feuerbach, escribía Marx a Ruge el 13 de marzo de 1843, consiste en que da, a mi juicio, demasiada importancia a la naturaleza y demasiado poca a la política»[64]. Podemos decir que se declara así más feuerbachiano que el propio Feuerbach[65], al preconizar los medios prácticos para emancipar al hombre[66]. De esta manera se aseguraba el éxito en los medios revolucionarios[67], y hasta el final seguirá aportando este complemento de método fiel a su inspiración. La doctrina de Marx, que no será jamás un puro naturalismo, tendrá siempre el deseo de la existencia espiritual del hombre tanto como el de su vida material. Su comunismo se presentará como la sola realización concreta del humanismo; se afirmará como una solución total aportada al problema humano total; estudiando la realidad de las cosas, no querrá hacer el esquema del fenómeno social, sino del fenómeno espiritual[68]. Esto es lo que le da grandeza, pero a la vez lo que constituye su vicio radical; es lo que sitúa en un clima nefasto incluso a sus partes sanas y lo que suscita principalmente la oposición del cristianismo. «La religión de los trabajadores no tiene Dios —dirá Marx[69]—, porque intenta restaurar la dignidad del hombre».

La conjunción del socialismo francés, de la economía inglesa y de la metafísica alemana hubiera podido engendrar otra cosa distinta del marxismo si Marx no hubiera tenido como maestro a Feuerbach. Éste es el que le inclinó hacia una de las vertientes del sistema hegeliano, como alguien ha escrito[70]. Antes de ser hegeliano de la derecha, que ve en los dogmas los símbolos de su filosofía, Hegel fue un instante hegeliano de la izquierda, que quiere destruirlos para hacer sitio a la verdad. En uno de sus primeros escritos, constatando la necesidad que el hombre tiene de pensarse «fuera de su conciencia» hacía esta breve pero clara observación, que parece trazar de antemano el doble programa de Feuerbach y Marx: «Fue un mérito reservado a nuestro tiempo el reivindicar como propiedad del hombre, al menos en teoría, los tesoros que han sido desperdiciados en los cielos. Pero ¿qué siglo tendrá la fuerza de hacer valer prácticamente este derecho y de asegurar esta propiedad?».

La segunda parte del programa suponía realizada la primera. Feuerbach era indispensable para Marx. El juego de palabras de Arnold Ruge[71], repetido por Karl Grün y por el mismo Marx[72], da al historiador un símbolo lleno de

sentido: en el umbral del paraíso marxista está el «purgatorio» de Feuerbach[73].

III. Nietzsche y la «Muerte de Dios»

Nietzsche publica su primera obra en el mismo año en que muere Feuerbach. No demostraba ninguna estimación por esta filosofía[74]. Sin embargo, ha recibido, aunque no lo confiesa, más de esta filosofía de lo que él mismo cree por conducto de sus dos maestros: Schopenhauer y Wagner[75]. Los *Parerga* de Schopenhauer, redactados entre 1844 y 1850, llevan el sello indiscutible de la fuerte impresión que había producido en su autor *La esencia del cristianismo*[76]. Wagner, por su parte, antes de «haber sido iniciado en el sentido práctico y profundo del mundo y en la variedad de sus formas» por la lectura del *Mundo como Voluntad y Representación*, había sido seducido también por Feuerbach. Cuando redacte sus *Memorias* —cuyas pruebas corregirá el mismo Nietzsche—, llamará a Feuerbach «el único y verdadero filósofo de los tiempos modernos» y el «representante de la liberación radical y categórica del individuo»[77]. Antes de liberarse de él no sólo había concebido su drama *Jesús de Nazareth*, que no habría de terminar, y le había dedicado su obra sobre Arte y Religión, sino que había recibido de la influencia de Feuerbach la inspiración para Sigfrido, «encarnación, dice M. René Berthelot, del héroe como lo concebía Nietzsche»[78]. Así comprobamos sin sorpresa que hasta en las notas, que redacta en los últimos tiempos de lucidez, con vistas a la gran síntesis que proyecta, se refiere siempre a la «Voluntad del poder» y se encuentra una explicación de la creencia en Dios que se aproxima mucho a la de Feuerbach, con sólo la adición de un elemento pasional[79].

La religión sería una especie de desdoblamiento psicológico. Dios, según Nietzsche, no es más que el espejo del hombre. Éste, en ciertos estados fuertes, excepcionales, adquiere conciencia del poder que hay en él, o del amor que le eleva. Pero como tales sensaciones le embargan en cierta manera, por sorpresa y sin que él aparezca para nada, según parece, no atreviéndose a atribuirse a sí mismo este poder o este amor, los hace atributos de un ser sobrehumano que le es extraño. Reparte, pues, en dos esferas los dos aspectos de su propia naturaleza: el aspecto ordinario,

piadoso y débil, pertenecerá a la esfera de lo que él llama «el hombre»; el aspecto raro, fuerte y sorprendente, a la esfera de lo que él llama «Dios». Así se priva él mismo de lo que hay en él de mejor, «la religión es un caso de alteración de la personalidad». Es un proceso de envilecimiento del hombre. Lo esencial del problema humano va a consistir en remontar esta pendiente fatal, para entrar gradualmente de nuevo en posesión de nuestros estados de alma altos y «valientes», de los que nos hemos despojado indebidamente[80].

«En el cristianismo, este proceso de despojamiento y envilecimiento del hombre llega al extremo. Todo bien, toda grandeza, toda verdad, no aparecen más que dados por gracia». «Es una historia lamentable: el hombre busca un principio, en nombre del cual puede despreciar al hombre; inventa otro mundo para poder calumniar y manchar a éste, no capta más que la nada y hace de esta nada un 'Dios', una 'verdad', llamada a juzgar y condenar esta existencia...»[81].

Por lo demás, la aversión de Nietzsche por el cristianismo y toda fe en Dios no se manifiesta solamente al final de su carrera. Se manifiesta muy bien al principio, y fue un sentimiento espontáneo completamente instintivo, como él mismo lo explicará en el *Ecce Homo*. «El ateísmo, dirá entonces, no es para mí el resultado del algo menos aún un suceso de mi vida; es en sí mismo algo instintivo»[82]. Durante algún tiempo soñó con una organización de fuerzas ateas[83]. Así, en este nuevo protagonista del drama, y de una forma más patente en Feuerbach y sus discípulos, el ateísmo es, en su raíz, un antiteísmo. Nietzsche da por supuesto que Dios no puede «vivir» más que en la conciencia de los hombres. Pero es un huésped indeseable: «es un pensamiento que tuerce todo lo que es derecho»[84]. Para estar más desembarazado, intentó menos refutar las pruebas de la existencia de Dios que enseñar cómo tal idea se había podido formar, cómo había conseguido instalarse en la conciencia y «tomar peso». Esta «refutación histórica» será la «única definitiva». Gracias a ella, toda contraprueba se hace inútil, mientras que en ella perdurará siempre una duda, pues siempre continuará preguntándose, a su pesar, si no habría otra prueba mejor de la que se acaba de rechazar. Así, la creencia no será destruida en su raíz, y en la primera ocasión saldrán brotes nuevos[85].

¿No ilustra esto el caso de Kant? Después de que parecía —por su primera *Crítica*— «haber roto los barrotes de la jaula» en la que nos encerraba la fe de Dios, Kant ha vuelto con los postulados de su moral a encerrarse de nuevo, constituyéndose en prisionero[86]. Sin embargo, ¡había dado muestras de una gran fuerza y destreza desconocidas hasta él! Por lo demás, su crítica tenía que ser forzosamente incompleta, y porque era totalmente especulativa y no procedía de una decisión, Kant no era más que un intelectual, un «obrero filosófico»[87]; esto es, el hombre que debe liberarse por un acto de su voluntad. Debe intentarlo. La fe en Dios, tal como el cristianismo la ha inculcado, ha dado por resultado el someter al hombre *(zähmen)*. Hace falta anunciarle al hombre esta fe, educarlo *(züchten)* para permitirle, por fin, que se eduque. Proclamemos pues, con ardor, «la muerte de Dios».

Esta expresión «muerte de Dios» pertenece a la teología más tradicional, con la que se designa la muerte del Calvario. Seguramente Nietzsche había oído cantar o había cantado él mismo el coral de Lucero: «Dios mismo ha muerto», y no ignoraba el uso que de ella había hecho Hegel. «Esta dura palabra es, a la vez, la más dulce», había dicho éste. Nietzsche se apoderó de ella para transformarla en una categoría esencial de su propio pensamiento. La aplica a la vez a Cristo, que muere y resucita, y a la razón humana, que debe pasar por el momento de la negación para reunir el espíritu universal. Y así, la muerte del Dios abstracto se hace precisa para la muerte del Dios concreto. Refiriéndose a esto, Hegel cita a Pascal, que había dicho, «en forma puramente empírica», pero en un sentido menos alejado del de Nietzsche, aunque con otra intención: «La naturaleza es de tal contextura, que señala por todas partes un Dios perdido en el hombre y fuera del hombre»[88]. La misma expresión se encontrará en los escritos místicos, tales como en un Jacob Böhme o un Angelus Silesio: El amor, cantaba este último, «arrastra a Dios a la muerte», «Dios muere para vivir en ti»[89]. Pero evidentemente no lo entiende así Nietzsche. Antes que él, Wagner, en su trilogía de los Nibelungos, narraba la muerte de una raza de dioses.

En una carta que quizá leyese, Schopenhauer se expresaba en términos parecidos a los que habrían de ser los suyos. En Frauenstaedt escribe el 21 de agosto de 1852: «La ‘cosa en sí’, para nosotros, es lo absoluto, la prueba

ontológica disfrazada, sobre la cual cabalga el Dios de los judíos. Y vosotros vais delante de él como el rey David delante del Arca Santa, danzando y bailando, con aire ufano. Y sin embargo, a pesar de la susodicha definición que debía hacerla inquebrantable (el ‘ser primitivo, eterno, que no ha comenzado, que no puede parecer’) ha sido desechado por Kant. Ha llegado hasta mí en estado cadavérico, y cuando me llega su olor, me sobrecojo de impaciencia»[90].

Sin duda, Nietzsche se acuerda del grito de espanto que significa el fin del paganismo antiguo: «El gran Pan ha muerto. ¡El gran Pan ha muerto!». Ha debido leer la página donde Enrique Heine[91] —uno de sus escritores preferidos— exponía la catástrofe a la que había conducido el movimiento intelectual alemán:

> «Nuestro corazón, decía Heine con su ironía acostumbrada, se estremece de compasión, pues es el viejo Jehová el que se prepara para la muerte. Le hemos conocido desde su cuna en Egipto, donde fue criado entre los terneros y los cocodrilos divinos, las cebollas, los Ibis y los gatos sagrados; le hemos visto decir adiós a los compañeros de su infancia, a los obeliscos y las esfinges del Nilo, después llegar a su ser un Dios-Rey en un pobre pueblo de pastores...; le vimos más tarde en contacto con la civilización asirio-babilónica; renunció a sus pasiones, demasiado humanas; se abstuvo de vomitar la cólera y la venganza, o por lo menos no tronaba por cualquier bagatela... ; le vimos emigrar a Roma, la capital, donde abjuró toda especie de prejuicios nacionales y proclamó la igualdad celeste de todos los pueblos; con estas bellas frases se opuso al viejo Júpiter, e intrigó tanto que llegó al poder y desde lo alto del Capitolio gobernó la ciudad y el mundo, *urbem et orbem...;* le hemos visto purificarse, espiritualizarse todavía más, hacerse paternal, misericordioso, bienhechor del género humano, filántropo... ¡Nada le ha podido salvar!
>
> »¿No oís la campana? ¡De rodillas! Traen el viático a un Dios que se muere»[92].

Cualesquiera que sean los antecedentes, el sentido que Nietzsche da a esta expresión, «la muerte de Dios», es nuevo. No es, en su boca, una simple

consigna. Ni mucho menos una lamentación o un sarcasmo, sino que traduce una opción, «es precisamente nuestra tendencia la que decide contra el cristianismo, no son los argumentos»[93]. Es un acto tan puro, tan brutal, como lo es el de un asesino. La muerte de Dios no es solamente para Nietzsche un hecho terrible, sino que es algo por él querido[94]. «Si Dios ha muerto, añade, es que lo hemos matado nosotros». «Nosotros somos los asesinos de Dios»[95].

Muchos hombres, la gran masa, no se dan cuenta de esto. Toman por loco al que viene a anunciarles la noticia. Son las dos grandes categorías de creyentes y ateos vulgares. Los primeros no comprenden nada de sus ideas, no se sienten turbados por nada. Su fe les hace, por así decirlo, ciegos y sordos. Continúan su sueño en medio de un mundo que se despierta. Los segundos, que no han creído nunca en nada, reciben la noticia con una gran risa. No han sospechado nunca nada vivo más allá de lo sensible. Nietzsche querría arrancarlos de su indiferencia, querría hacer que se dieran cuenta del vacío que se ha abierto en ellos y los interpela con violencia. Ante los creyentes, por el contrario, si los ve sinceros, su actitud es reservada, como si temiese hacerlos sufrir al abrirles los ojos[96].

Su actitud es voluntariamente respetuosa, y parece decir a los creyentes: «Tened cuidado, no sea que al revelaros mi secreto os robe vuestro tesoro»[97]. Sin embargo, él mismo se tiene por un poco loco. El asombro turbado o burlón con el que choca sería para hacerle dudar de su mensaje. Igualmente, la enormidad de su mensaje: «Llego demasiado pronto, se dice a sí mismo, mi tiempo no ha llegado aún». Es que «los sucesos más importantes son también los más lentos en imponerse». Pues se trata, en efecto, de una novedad «terrible», la más terrible de todas y la más nueva[98]. «El rayo y el trueno necesitan tiempo, necesita tiempo la luz de los astros, necesitan tiempo las acciones, incluso cuando se han realizado para ser vistas y comprendidas». Se necesitarán siglos todavía antes de que la sombra del Dios muerto desaparezca de los muros de la caverna donde vegeta la gran masa de los humanos[99].

¡La muerte de Dios! «Este suceso enorme está todavía en camino, marcha, y no ha llegado todavía a oídos de los hombres». «El sol ha caído ya, pero alumbra y entorpece todavía el cielo de nuestra vida»[100]. Ya se conmueven,

emergiendo de la masa, algunos más clarividentes. Se apodera de ellos una impresión extraña. «Les parece que todas las cosas han perdido su pesadez»[101]. «Es como si en el horizonte terrestre el sol hubiera desaparecido para siempre». «Nuestro viejo mundo les parecía más vespertino, más incierto, más extraño, más prescrito». Sin darse aún cuenta exacta de lo que ha tenido lugar, sienten que el suelo está minado bajo sus pies, y entrevén la catástrofe que arruinará todo aquello sobre lo que viven. Comprenden confusamente de qué crimen se trata, y que ellos mismos han tomado parte en este crimen. He ahí cómo se lamentan: «¿Cómo hemos hecho esto? ¿Cómo hemos podido vaciar el mar? ¿Quién nos ha dado una esponja para borrar todo el horizonte? ¿Qué hemos hecho al cortar la cadena que unía esta tierra con el sol? ¿No nos caeremos sin cesar hacia delante, hacia atrás, de lado, en todos sentidos? ¿Hay todavía un arriba, un abajo? ¿No vamos errantes como por una nada, una nada infinita? ¿No sentimos como un soplo vacío en nuestro rostro? ¿No hace más frío? ¿No se cierne la noche, cada vez más oscura?»[102]. Solamente un pequeño número, algunos espíritus escogidos, que llevan en sí el destino de la humanidad, resisten al vértigo. Experimentan también, pues son hombres, ese vértigo y calibran mejor que los demás la enormidad de la aventura y las pérdidas que acarrea. Pero enseguida se hacen maestros. Su energía está a la altura de su perspicacia. Solamente éstos, completamente clarividentes, sacan la lección del atentado que han perpetrado con toda lucidez transformando de este modo el crimen en hazaña[103].

Éstos son los que nos indican el propósito de Nietzsche. Este propósito no está contenido completamente en la confianza orgullosa de su *Zaratustra:* «Yo revelo todo mi corazón, amigos míos. Si hubiese Dios, ¿cómo soportaría el no serlo?»[104]. No se reduce en absoluto a un caso esta actitud de Nietzsche, actitud consistente en decir no a todo lo que era querido y respetable, a fin de libertarse de todo[105]. Charles du Bois, en una página de su «Diario», ha distinguido felizmente uno de sus rasgos principales. Hace notar que Nietzsche se dirige, ante todo, contra la comodidad que proporciona demasiado a menudo la creencia en Dios.

Dios, podría decir Nietzsche, es el encargado por nosotros para cubrir nuestras faltas, para dar las explicaciones que necesitamos. Por esto, en *Zaratustra* y otros lugares repite a menudo: «No saben que Dios ha

muerto...». El desechar la idea de Dios se cumple, sobre todo aquí, en razón de las demasiadas facilidades que ofrece. Nietzsche es uno de los que nos dicen sin cesar (y en un plano mucho más profundo que el que representa la pregunta: ¿hasta dónde puede llegar el hombre?): «¡Oh hombre!, ¿hasta dónde puedes soportar el golpe que no te produce más..., ¿acaso puedes en la disolución gozar, sentir el máximo de plenitud?»[106].

Zaratustra dice, en efecto, a sus discípulos: «El demonio suelto que hay en ti, el que ama la existencia más dulce, es el que te dice: hay un Dios»[107]. Es preciso tener la valentía de apartar sus sugestiones y parar el golpe cuando menos. Pero parar el golpe será, por el mismo hecho, engrandecerse. Nietzsche no se para en una especie de nuevo estoicismo. Se quiere, deliberadamente, sin Dios[108] —la expresión que habría de hacer fortuna en la Rusia soviética está entonces en él—. No es ya por oponerse con una destreza inconfesada sino por abandonarse a una alegría egoísta. Hay en él un sentimiento de rebeldía instintiva, y el ateísmo se le aparece, en fin de cuentas, como «el resultado de una conquista penosa y llena de peligros»[109]. «Si no hacemos, dice, de la muerte de Dios un renunciamiento grandioso y una continua victoria sobre nosotros mismos, habremos de pagar cara esta pérdida»[110]. Hay en él, señalaba Jaspers, «una negativa universal, una insatisfacción sin límites ante todo aspecto del ser, y este impulso de insatisfacción y de negación se hace con tal pasión, con tal voluntad de sacrificio, que parece venir de la misma profundidad de las grandes religiones y de las creencias de los profetas»[111].

Así se convierte en anhelo positivo y nos invita a la grandeza. «¿Qué haría falta crear si hubiese dioses?», dice aún Zaratustra[112]. Privada de Dios, en el que se apoyaba, ¿a quién se volverá la humanidad en adelante? La humanidad debe avanzar, debe ascender, está obligada a crear: «Desde que no hay Dios, la soledad se ha hecho intolerable; es preciso que el hombre superior ponga manos a la obra»[113]. «La prueba de resistencia a la que está condenado, le revelará a él mismo, al realizarla, su propia divinidad. *Dios ha muerto. ¡Viva el Superhombre!*».

El remordimiento y la desesperanza se superan a la vez con un mismo esfuerzo: «¿Cómo nos consolaremos nosotros, asesinos, entre asesinos? Nuestro puñal ha vertido la sangre de lo más sagrado y poderoso que el

mundo ha tenido hasta hoy... ¿Quién nos lavará esta sangre?, ¿qué expresiones, qué acción sagrada habremos de inventar? La grandeza de este acto es demasiado enorme para nosotros; ¿no tendremos que hacernos dioses para conseguir tan sólo la apreciación digna de esta grandeza? No hubo nunca acción tan grandiosa, y sean los que sean los que nazcan después de nosotros, pertenecerán, por causa de ello, a una historia más alta que ninguna otra hasta el presente»[114].

Ante esta perspectiva, los «espíritus libres» saltan de alegría. Para ellos, una revelación semejante es verdaderamente la «gaya ciencia». El horrible crepúsculo se torna, ante sus ojos encantados, en aurora; experimentan el sentimiento triunfal de ser «hombres liberados» a los que no les está prohibido nada[115]. «El peligro mayor que les amenazaba ha desaparecido de su camino»[116]. Este cadáver de Dios que se descompone no es para ellos un signo de muerte: es la señal de un gigantesco cambio. Dios va a encontrarse en el hombre, más allá del bien y del mal[117]. ¡Poder de una decisión heroica! La significación de los hechos se ha invertido. He ahí cómo se han revolucionado «treinta siglos de contranaturaleza y de violación de la humanidad». La sublime aventura puede empezar.

...«Al comprender que el antiguo Dios ha muerto, nos sentimos iluminados como por una nueva aurora. Nuestro corazón desborda de gratitud, de admiración, de presentimiento y de esperanzas... ; de ahí, por fin, que si no está claro, al menos el horizonte está de nuevo libre. Nuestros barcos pueden zarpar y bogar delante de todo peligro; toda iniciativa la toman de nuevo los pioneros del conocimiento; el mar, nuestro mar, nos abre de nuevo todas sus extensiones. Quizá no haya habido nunca un mar tan ‘pleno’»[118]. «Estoy solo y quiero estarlo», dirá Zaratustra, «con el cielo claro y el mar libre»[119].

IV. La disolución del hombre

Una explosión de lirismo semejante, acompañada de promesas tan magníficas, es contagiosa. La necesidad de desertar de Dios, ya en marcha en la generación precedente, atormenta más que nunca, desde Nietzsche, a almas no faltas en absoluto de nobleza[120] y que serán las primeras en

rechazar un ateísmo vulgar y satisfecho. Es esta necesidad la que inspira, por ejemplo, el pensamiento de un Dietrich Heinrich Kerler, al decir: «Incluso si se pudiese probar matemáticamente la existencia de Dios, no quiero que exista, porque me limitaría en mi grandeza»[121]. No le basta a un Martin Heidegger negar a Dios: le es preciso superar tal negación, para eliminar más perfectamente todo peligro de retroceso afirmativo, rechazando incluso el consentir plantearse el problema de Dios[122]. Y en un estudio que ha tenido hace poco una gran resonancia en Alemania, Max Scheler podía hablar del ateísmo postulatorio como de la característica esencial del hombre moderno.

Muchos, en efecto, más o menos confusamente, piensan siempre con Feuerbach que «la cuestión de la existencia de Dios o de la no existencia es la misma que la de la no existencia o de la existencia del hombre»[123]. Muchos se dicen con Nietzsche que quizá «el hombre se elevará siempre más a partir del momento en que se aparta más de Dios»[124]. *Los unos y los otros ven sus antepasados en Prometeo*, al que hacen «el primero de los mártires»[125]. Ellos se reconocen en este hombre que se revolvió heroicamente contra los dioses. A su vez, quieren «matar a Dios» para que el hombre viva una vida plenamente humana, verdaderamente «sobrehumana», y el ateísmo se les aparece como el fundamento indispensable del alto ideal que proponen a este hombre: ideal de racionalidad y de amor, o ideal de fuerza y de vida heroica. Podrán diferenciarse entre sí completamente y hacerse una guerra implacable, pero comienzan por incidir en una misma voluntad de negativa.

Para llegar a su fin, unos y otros utilizan con perfección los recursos que han acumulado las generaciones de historiadores y pensadores: recursos de la dialéctica, del análisis genético, de la psicología, de la historia del pensamiento, del estudio de las religiones. Una labor inmensa, falseada en sus tres cuartas partes por mil partidarios, les proporciona todo un arsenal. Pero, contrariamente a los muchos que les han preparado la tarea, no se toman el trabajo de proseguirla con los pacientes métodos del intelectual. Les tienta un camino más activo. ¿No les ha mostrado Feuerbach que la síntesis hegeliana había señalado «el fin de la filosofía clásica»?[126]. Sin embargo, aunque hubiera sido «el verdadero vencedor de la vieja filosofía», «no dejaría nunca de ser filósofo». Como le dirá Duhring[127], «sólo muy

lentamente y con fatiga conseguirá arrojar de su sangre, naturalmente generosa, el veneno universitario que le habría transmitido el contagio hegeliano». Sin llegar a hacer suyo, como Hegel, el proverbio: «El pájaro de Minerva no aparecía más que a la caída de la tarde», respondía a sus jóvenes discípulos que le presionaban, como hemos visto, para que tomase parte activa en una empresa más directa: «No hemos avanzado bastante para pasar de la teoría a la práctica»[128]. Pero enseguida, entendiendo al hombre de manera más realista todavía que su maestro[129], Marx proclama la interdependencia de su enajenación espiritual y su enajenación temporal y social, es decir, de su pérdida de Dios por la religión y de su explotación por otros hombres. Rechazando, pues, «estancarse» más tiempo «en el concepto especulativo»[130], llega a declarar: «No es la crítica, sino la revolución, la fuerza motriz de la historia»[131], y finalmente da su famosa consigna: «Hasta aquí los filósofos no han hecho más que interpretar el mundo, se trata ahora de transformarlo»[132]. «¡Fuego a la filosofía!», dirá Engels por su parte[133]. Y desde entonces todos los verdaderos marxistas, aceptando como Marx y Feuerbach el pensamiento de Hegel en su obra[134] y sacando las consecuencias, abandonaron con menosprecio los sistemas a los «profesores»[135] para preparar la acción directa[136]. En cuanto a Nietzsche, ¿acaso no ha roto también, por su manera de «filosofar a martillazos», toda especulación para asegurarse del triunfo de la vida? ¿No ha despreciado toda «filosofía de profesores»? Si se le entiende no hay que entretenerse en eso que los rumiantes de la enseñanza superior, los vulgares «obreros de la filosofía», o como decía Wagner, los «mozos de cuerda de la filosofía», llamaban «búsqueda de la verdad»[137].

No hay que contemplar lo real para descubrir la esencia, ni someterse a un objeto cualquiera. Desechemos, dice, «esta última servidumbre». «El mundo de la verdad lo hemos abolido». «Nada hay verdadero»[138]. La misma idea de verdad, ¿acaso es otra cosa que una sombra del Dios muerto? Por el contrario, «¿Quizá la mentira es cosa divina?... Quizá la mentira, la introducción artificial de un sentido, podría ser un valor, un sentido, un fin». En todo caso, el culto de la lucidez debe reemplazar la investigación de la verdad. Vayamos hasta el fin que implica nuestra negación, seamos consecuentes. Si verdaderamente Dios ha muerto, ¿cómo no habrían de ser falsas divinidades esta «razón», esta «verdad», esta

«moral», que no subsiste más que gracias a Él? He ahí, pues, su crepúsculo... No hay en ellas más valor que el de esencia objetiva. Así como es absurdo someterse a una ley, «el conocimiento puro», «el conocimiento inmaculado», son un falso ideal; mejor dicho: es un ideal hipócrita forjado por impotentes[139]. Es preciso vivir. Pero «vivir es inventar»[140]. Hay que valorar. Pero «valorar es crear»[141]. Invención, creación. Éstas son las dos palabras que definirán en adelante la tarea del verdadero filósofo. Ésta debe ser la «mala conciencia de su época». Trastorna los valores recibidos, destruyéndolos y rompiéndolos para hacer surgir otros nuevos y amasarlos de nuevo a su manera. Y esta tarea, que se ha de renovar constantemente, no consiste sólo en pensamiento: el filósofo es un explosivo espantoso que pone todo en peligro, «es el hombre violento, creador, cesáreo de la cultura», «tiene como misión mandar, imponer la ley; su investigación es creación, su creación es legislación, su deseo de verdad es voluntad de poder»[142].

Aunque en otro sentido y con otros fines, el nietzscheano es, pues, como el marxista, un revolucionario[143].

En estas condiciones, se comprende que el drama planteador en las conciencias haya evolucionado rápidamente, hasta hacerse un drama sangrante. Por lo demás, Nietzsche lo había anunciado. En contra de todos los pronósticos razonables, los fulgores de un espíritu tocado de locura han hecho de él un profeta. «Prometeo, decía en los últimos tiempos de lucidez, la llegada de una época trágica»[144]. «Debemos estar preparados para una larga serie de demoliciones, de ruinas, de subversiones», «habrá guerras como no se conocieron jamás en el mundo». «Europa se sumirá en sombras muy pronto», «asistimos a la ascensión de una marea negra»[145]. «Se prepara, gracias a mí, una catástrofe cuyo nombre sé, un nombre que no diré jamás...; toda la tierra se estremecerá en convulsiones»[146]. «En breve —concluye— llegará el nihilismo»[147]. Pero esto no es más que el efecto, la manifestación exterior de una crisis más profunda, totalmente interna, pues «el pensamiento precede a la acción como el relámpago al trueno»[148].

Los acontecimientos se desarrollan en la realidad del espíritu antes de manifestarse en la realidad exterior de la historia, «y lo que sucede hoy no tiene por qué sorprender a los que han estado atentos a los movimientos del

espíritu». Se ha resquebrajado algo; se ha destruido algo en el alma del hombre antes de que se quebrantasen y destruyesen sus valores históricos. La «muerte de Dios» habrá de tener su contragolpe fatal. Asistimos a lo que Nicolás Berdiaev, dotado también de don «profético», pero unido además a un diagnóstico exacto, ha calificado con exactitud de «autodestrucción del humanismo». Estamos comprobando experimentalmente «que allí donde no hay Dios, no hay tampoco hombre»[149].

¿A qué han quedado reducidas las altas ambiciones de este humanismo, no solamente en los hechos, sino en el pensamiento de sus adeptos? ¿Qué ha llegado a ser el hombre de este humanismo ateo? Un ser al cual no se atreve nadie a llamarlo ser. Una cosa que no tiene nada dentro, una célula sumergida completamente en una masa en «devenir». Hombre social e histórico, en el que no queda nada más que una pura abstracción, fuera de las realidades sociales y de la situación en la temporalidad por la que es definido. No hay en él nada de fijeza ni profundidad. Que no se busque pues ninguna imagen inmóvil, que no pretenda descubrirle ningún valor que imponga respeto a todo. Nada impide ya usarlo como un material o como instrumento para preparar alguna sociedad futura o asegurar en el presente la divinización de un grupo privilegiado. Nada impide el rechazarlo como cosa inútil. Se le puede concebir bajo los tipos más diferentes, opuestos según predomine, por ejemplo, un sistema de explicación biológico o económico, o según que se le crea o no con sentido y fin en la historia humana. Pero bajo toda esta diversidad se encuentra siempre el mismo carácter fundamental, o más bien se comprueba la misma ausencia. Este hombre está literalmente disuelto. En realidad, no hay hombre, porque no hay nada que trascienda al hombre.

No hablamos solamente de un descalabro. No señalamos sólo ciertas deformaciones groseras, demasiado reales y evidentes. Ninguno de los continuadores de Marx ha heredado su genio. La herencia de Nietzsche está todavía más mezclada, e indudablemente el profeta de Zaratustra sería hoy el primero en renegar de muchos argumentos de los que aducen sus partidarios[150]. Pero estas deformaciones son frecuentemente menos traiciones que efecto de una corrupción fatal[151]. El humanismo ateo no podía llegar más que a la quiebra.

El hombre no es *sí mismo* más que gracias a la iluminación de un rayo divino. *«Divinitas in luto, tamquam imago in speculo refulget»*[152]. Si el fuego desaparece, el reflejo se extingue. «Basta destruir completamente lo que sucede en nuestro mundo sublunar, la relación con la eternidad, para destruir a la vez toda profundidad y todo contenido real en este mundo»[153]. «Dios no es solamente para el hombre una norma que se impone y que, dirigiéndole, lo conduce; es el Absoluto que le fundamenta, es el Amado que le atrae, es el Más Allá que le suscita, es Lo Eterno que le prepara el único clima respirable, y es, de todas formas, esa tercera dimensión en la que el hombre encuentra su profundidad. Si el hombre se hace su propio Dios, puede alimentar algún tiempo la ilusión de que se eleva y se libera: ¡pasajera exaltación! Es a Dios al que rebaja, y no pasará mucho tiempo sin que él se sienta a su vez rebajado»[154]. Muy pronto las viejas fuerzas del destino, que el cristianismo había conjurado, comienzan a pesar sobre él. Unos sueñan todavía con paraísos divinos; otros, más perspicaces, no tardarán en recordarle que el destino no puede ser vencido, que está en el principio y en el fin de todas las cosas y que el único recurso que le queda al hombre es esforzarse por transformarlo en un «pensamiento que exalte», persuadiéndose de que los hace parte suya[155]; esforzándose por amarlo: *«Ego Fatum, Amor Fati»*[156]. Algunos nos embriagan con una idea cuya savia les parece omnipotente, llena de las victorias más grandes; pero pronto uno de ellos, viendo que «la nada caracteriza al ser humano en su profundidad», les enseñará que la carencia está inserta ya en su esencia, y que no son otra cosa que «seres para la muerte»[157].

«¡Oh cielo por encima de mí!», grita el hombre en el momento de su ilusión. «¡Cielo puro y elevado! Tu pureza es solamente esto para mí, ahora que no existe la araña eterna, la tela de araña de la razón, en la que eras un lugar de danza para los azares divinos, una mesa divina para el juego de dados y los jugadores divinos»[158]. En otro de sus sueños dice: «¡Oh tierra que te extiendes ante nosotros! ¡Tierra de libertad y comunión! ¡Tierra de promisión para nuestros esfuerzos prometeicos! Esto es para nosotros tu belleza, ahora que no existe ese cielo por encima de ti para subyugarnos, ni regla eterna capaz de cortar nuestro vuelo. Y un día se levantará sobre ti, día de reconciliación, señalando el fin de la historia, en el cual el hombre y la naturaleza celebrarán sus esponsales»[159]. No ve que Aquel contra el que blasfema y exorciza es precisamente el que le da toda su fuerza y toda su

grandeza. En el límite de estos sueños de emancipación total no se apercibe del servilismo que le amenaza y se le aproxima[160]. Trágico desconocimiento que, indudablemente, no ha terminado aún de dar todos sus frutos de muerte.

* * *

Ha habido, hay todavía, otras formas de humanismo ateo, además de las que hemos descrito brevemente. Pero en el aspecto que tiene vigencia hoy en día podremos considerarlas como sin importancia y olvidarlas, si se excluye de este olvido al positivismo[161]. Esto, empero, no quiere decir que sus efectos no sean todavía enormes y que no seguirán repercutiendo aún por mucho tiempo. Sin embargo, en el mundo actual no representan ninguna fuerza creadora. Ateísmo crítico, ateísmo liberal, ateísmo por preterición o laicismo... y tantos otros rasgos de una edad que está muriendo. Frecuentemente conservan, como el deísmo del que proceden, muchos valores de origen cristiano, pero dado que se separaron de su fuente, son impotentes para mantenerse en su vigor y rectitud auténtica. Espíritu, razón, libertad, verdad, fraternidad, justicia: las grandes cosas sin las cuales no hay humanidad verdadera y que ya el paganismo antiguo entrevió y que el cristianismo fundamentó, se hacen muy pronto irreales, en cuanto no aparecen como rayos emanados de Dios, en cuanto no los nutre la fe en Dios viviente con su savia. Entonces se convierten en forma vacía. Muy pronto se reducen a ideal sin vida amenazados por la mentira. Se les podía aplicar, con más razón que al kantismo, la frase terrible de Péguy: «El kantismo tiene las manos puras, pero no tiene manos»[162]. Sin Dios la verdad misma es un ídolo; la misma justicia lo es también, ídolos demasiado puros, demasiado pálidos si los ponemos frente a los ídolos de carne y sangre a los que se refieren. Ideales demasiado abstractos, frente a los grandes mitos colectivos, que despiertan los instintos más poderosos. «Trigo sin germen»[163] se les ha llamado. De esta manera el laicismo de esta sociedad moderna ha preparado el terreno, y bien a pesar suyo muchas veces, para los grandes sistemas revolucionarios que ahora avanzan como una avalancha.

Antes de llegar a ser hechos sociales o hechos políticos, estos grandes sistemas son sistemas de vida. La inspiración no estuvo falta de nobleza. No

han carecido de instituciones justas. Las críticas de las que parten son, a menudo, penetrantes, de una penetración cruel en su exactitud, y algunas de sus realizaciones nos parecen de una grandeza imponente, ocultando a muchas miradas sencillas los horrores que constituyen el precio del rescate. Nuestro objeto no era discutirlas ni analizarlas, sino solamente poner de manifiesto la negación apasionada que está en su fundamento y que es su vicio sin remedio. Ciertamente, los problemas a los que se aferra son demasiado reales, y nos guardaremos muy bien de tomar como pretexto su impotencia para dar de lado su consideración para resolverlos humanamente. Y no sólo se trata de los problemas sociales, sino también de los problemas espirituales. Pues el mundo que ellos abominan no tiene a menudo ningún derecho a llamarse cristiano, sino en un sentido completamente sociológico, y el Dios que ellos rechazan no es con frecuencia más que la caricatura del que adoramos[164]. También es cierto que muchos de los que sufren su atracción no se dan cuenta de todo su contenido; no quieren ver más que fórmulas de atracción temporal, dando de lado el problema religioso, o a veces resolviéndolo ellos mismos en otro sentido. ¡Qué pocos hombres disciernen los movimientos profundos que los arrastran! Una obra de disociación no es otra cosa que rechazar «a priori». La negación que hemos estudiado es un hecho fundamental, demasiado fundamental para que los accidentes de la historia o del pensamiento la eliminen antes de mucho tiempo. No estamos aún libres del todo de este principio negativo. Mientras siga amenazando, el hombre mismo estará amenazado.

Después de haber conseguido el diagnóstico tan penetrante al que nos referíamos hace un momento, Nicolás Berdiaev señala para nuestra época un «fin del Renacimiento» y una vuelta a una especie de «Edad Media». «¿Una nueva Edad Media?» No queda excluida esta hipótesis, pero la fórmula puede tener dos sentidos, pues hubo mezclados dos elementos en el pasado de la Edad Media de la historia: la barbarie y la Iglesia, que se esforzaba en educar a los bárbaros convirtiéndolos a Dios. ¿Volvemos a la barbarie, a una barbarie indudablemente muy diferente a la antigua, pero más atroz, barbarie técnica y centralizada, barbarie reflexivamente inhumana? O más bien, ¿sabremos volver a encontrar en condiciones muy diversas, con conciencia profunda y para un vuelo más libre y magnífico, al mismo Dios que la Iglesia nos ofrece siempre, el Dios vivo que hizo al

hombre a su imagen? Éste es, sobre todos, el problema que hoy nos acucia, la gran cuestión que hoy se plantea.

Capítulo II
NIETZSCHE Y KIERKEGAARD

Entre las obras extranjeras que las recientes traducciones han puesto al alcance del lector francés, hay dos especialmente importantes, no solamente por su valor intrínseco, sino por la luz que arrojan para la explicación de nuestro tiempo. Estas obras son ya antiguas, pues la una tiene algo más de un siglo y la otra setenta años. La primera, traducida hoy por primera vez del danés, por M. Paul Petit, es el *Post-scriptum aux miettes philosophiques* de Kierkegaard[165].

La segunda es el *Origen de la tragedia*, de Nietzsche, que la nueva traducción de Mlle. Geneviève Bianquis[166], muy superior a la de Marnold y Morland, nos invita naturalmente a releer. Ambas obras nos mueven a hacer reflexiones quizá «intempestivas», para hablar como Nietzsche, pero no «inactuales». El hecho mismo de su fortuita coincidencia y contraste creemos aumenta su valor.

I. El origen de la tragedia

Cuando estalló la guerra, en el verano de 1870, entre Francia y Alemania, el joven Federico Nietzsche, al que su reciente nombramiento en la Universidad de Basilea había hecho ciudadano suizo, había decidido que este conflicto no le atañía en absoluto. Pero cambiando muy pronto de idea, ya que no tenía derecho a prestar servicio de armas, se incorporó a una ambulancia. Se llevó consigo, por los caminos de Alsacia y Lorena, el borrador de la gran obra que proyectaba entonces sobre la civilización griega. Ya eran conocidos dos bosquejos gracias a dos conferencias que había dado en Basilea, en enero y febrero, sobre «El Drama musical griego» y sobre «Sócrates y la tragedia». La obra maduró «al ruido de los cañones de la batalla de Woerth», después «bajo los muros de Metz», durante las

frías noches de septiembre[167]. Vuelto de la guerra, y apenas repuesto de la enfermedad que había contraído durante la misma, Nietzsche trabajó aún todo el invierno de 1870-1871. La obra se llamaría *La serenidad griega*. En realidad, no acabó más que un fragmento, por lo que se decidió, después de una serie de tentativas[168], por el título *El origen de la Tragedia según el espíritu de la Música*[169]. Tuvo dificultades para encontrar editor. Apareció en diciembre de 1871 editado por Fritzsch, especializado en ediciones de música, y la obra no tuvo ningún éxito. Más que ayudar, lo que hizo fue perjudicar la carrera del joven filósofo. Solamente algunos íntimos apreciaron su valor. Muchos a los que el autor la dedicó y en los que había pensado al componerla, no supieron adivinar su alcance.

El origen de la Tragedia es una obra genial. «Libro enigmático, escandaloso y admirable», dice Andler[170]. Y Ernest Bertram: «Quizá el más profundo, el más puro y emocionante, sin ser el más importante ni el más bello de los libros de Nietzsche». Obra de juventud, pero como *El Cid* o como *La Unidad en la Iglesia*, de su compatriota Moehler, es «uno de los más singulares libros de amor de todos los tiempos», añade Bertram, «explosión verdaderamente espléndida, presente que una embriaguez sin par hace al espíritu de Nietzsche»[171]. El tema principal de esta obra es conocido de todos. Después de no haber sido considerada más que como una bizarra y mediocre antítesis[172], la opinión nietzscheana de lo apolíneo y de lo dionisíaco se ha convertido, en el campo de la historia griega y de la filosofía estética, en un lugar común. Apolo, el dios del sueño a la vez que el dios de la forma plástica, simboliza el aspecto luminoso del ser, la organización del caos, la conquista radiante de la individualidad. Es el dios de la apariencia. Dionisos, dios de la música y de la embriaguez extática, es, por el contrario, la vida oscura, la energía universal, la fuerza que crea y destruye los mundos, es el dios del ser en su profundidad. La tragedia griega, esta cima prodigiosa del arte, es el producto de su unión[173]. En ella la epopeya y el lirismo se funden y sobrepujan. Ha hecho falta Apolo para extender esa serenidad que hace una obra de arte, pero es Dionisos el que la inspira, es él el que la hace trágica, el que la habita siempre, en el fondo, como único personaje. Apolo cura a Dionisos de su delirio, pero sin Dionisos, Apolo mismo sería insípido y sin vida. Frecuentemente se forman una idea falsa de la serenidad griega los que miran un agua límpida iluminada por el sol y se imaginan que el fondo del lago está cerca y se

puede tocar con el dedo; en realidad, no hay superficie brillante sin una profundidad terrible[174]. Ese hieratismo sereno de los dioses olímpicos ha nacido de la familia terrorífica de los dioses titánicos, y de manera semejante el apolinismo emerge del subsuelo en que reina el sombrío Dionisos[175].

Por debajo de este tema, en sus múltiples orquestaciones, que señala una reacción enérgica contra la Grecia luminosa de Winckelmann y de Goethe, hay otro mucho más profundo: el de las relaciones del arte y toda cultura, es decir, toda la humanidad que cuenta con su dolor. Sobre esto es sobre lo que Nietzsche llama la atención al final de su libro, cuando, imaginando a un admirador de los griegos que es transportado en sueños en medio de sus creaciones armoniosas, y al celebrar la grandeza de Dionisos, que es el principio de una magnífica superabundancia, responde a este entusiasmo, por boca de un anciano ateniense que le educa con «la mirada sublime de Esquilo»: «Añade a tus palabras, singular extranjero, esto: ¡Cuánto ha debido sufrir este pueblo para alcanzar tanta belleza!»[176]. Pero lo que da a este doble tema todo su alcance es que no se trata solamente de una interpretación del arte griego ni de una filosofía del arte en general. Apolo y Dionisos son dioses excesivamente grandes para un papel tan especializado. El reino que está sometido a su cetro es más profundo y vasto. Su doble mito encierra una concepción del mundo y del hombre y todo un ideal de vida[177]. Así, esta concepción estética es a la vez ideal e ideal trágico.

Un ideal semejante, ¿es contrario al cristianismo? Nietzsche ha insistido varias veces sobre su obra para explicar su sentido. En un «ensayo de autocrítica», editado en 1886, dice que le guió desde entonces un poderoso instinto que le obligó a oponer a la valoración cristiana de la vida una valoración inversa conscientemente anticristiana: «Yo la he bautizado en calidad de filósofo, de hombre de palabra —y no sin cierta osadía, pues ¿quién conoce el verdadero nombre de Cristo?—, con el nombre de un Dios griego: la he llamado la ‘dionisíaca’»[178]. Al año siguiente, en una carta a su madre, dice: «En el momento en que se hubiera entendido una sola palabra de mi primer escrito, se habrían espantado y santiaguado». Un poco más tarde, en 1888, en *Ecce homo*, subrayará el «silencio profundo y hostil con respecto al cristianismo» que está oculto en *El origen de la Tragedia*[179]. La interpretación parece un poco forzada. Si bien es verdad que esta primera

obra pudo parecer, antes de tiempo, tan rebosante del pensamiento que estallaría finalmente en las últimas, no es menos cierto que ésta no lo contiene más que en germen y algunas veces mezclado y en lucha con otros elementos. Así, pues, de los elementos dionisíaco y apolíneo, las dos fuerzas que se necesitan mutuamente y de cuyo equilibrio nace la belleza, no se hubiera podido adivinar entonces, a pesar de la predilección por Dionisos, cuál minaría a la otra, y ni si había de dominar una de las dos[180]. Así también, en la conferencia de 1870 sobre el drama musical griego *El origen de la Tragedia*, no hay ningún cambio esencial de pensamiento, y Nietzsche admiraba este simbolismo misterioso e infinito propio de la Iglesia cristiana «y coloca en cierto sentido el ritual de la misa por encima del drama antiguo»[181]. Incluso en *El origen de la Tragedia* habla de «estas profundas y temibles naturalezas de los cuatro primeros siglos cristianos que rechazaban una Grecia afeminada»[182], y el movimiento cristiano salido de Oriente le parece un nuevo vagido dionisíaco. Muy pronto el «Schopenhauer educador» exaltará al santo más que al artista, al santo en el que la naturaleza alcanza la cumbre de la liberación de sí mismo y realiza la humanización perfecta[183]. Indudablemente, esto no es suficiente para permitirnos afirmar que el primer dionisismo de Nietzsche hubiera podido inclinarse naturalmente en un sentido cristiano como se ha podido suponer con algo de verosimilitud en el caso de Hölderlin[184]. Cuando escribía su primera obra había Nietzsche no sólo abandonado hacía mucho tiempo, sino también condenado el cristianismo, y se puede afirmar sin exageración que «todo el Anti-Cristo» se encuentra ya en germen en las cartas que escribía a su hermana en 1865 para comunicarle que había renunciado a sus estudios teológicos[185]. Por lo menos en la época de *El origen de la Tragedia* no veía en Dionisos, como lo hará más tarde[186], el símbolo de un tipo pagano de religión para oponerlo al cristianismo. La perspectiva no era entonces anticristiana. Era antisocrática.

Se ha hablado[187] de los «odios amorosos» de Nietzsche. Amorosamente o no, su odio contra Sócrates estalla desde el principio. Es el que da, en fin de cuentas, su significación a la obra. Él mismo, en una carta a su amigo Rhode, llamará a esta obra su «antisócrates». Y afirmando que Eurípides ha arrojado a Dionisos de la escena trágica, añade: «Eurípides, en cierto sentido, no era más que una máscara; la divinidad que su boca expresaba no era ni Dionisos ni Apolo, sino un demonio nuevo llamado Sócrates. Tal es

la nueva antinomia: *dionisismo y socratismo*»[188]. La oposición entre las dos divinidades era fecunda. Alcanzaba su función en la más perfecta de las síntesis. Pero ahora, por el contrario, entre dios y el «demonio» hay una antinomia irreductible. La lucha es implacable; uno u otro han de ser eliminados. La civilización griega se arruinó porque Sócrates venció a Dionisos.

¿Qué reprocha Nietzsche a Sócrates? En aquel entonces no su moralismo, como dirá más tarde, sobre todo a partir de 1885. Es en virtud de la misma ilusión retrospectiva por lo que hablará luego de la profunda «hostilidad a la moral» de su obra[189]. Por eso lo que él ve en Sócrates es más bien su racionalismo. Una concepción estética del mundo es, ciertamente, antimoralista; pero más fundamentalmente, una concepción a la vez estética y trágica es antirracionalista. El siglo VI griego fue esa época maravillosa en que la cultura humana alcanzó su *akmé*. Hora única, «melodía de la Historia», cuyo ocaso comienza con Sócrates y por causa de Sócrates. Porque el instinto dialéctico del saber ha vencido a las fuerzas oscuras; es decir, en él la «teoría» ha desvanecido la magia. Allí donde dirige sus miradas investigadoras, el socratismo ve la falta de claridad consciente y el poder de la ilusión, y deduce de esta falta lo absurdo de todo lo que existe. Partiendo de este supuesto, Sócrates ha creído deber corregir lo real. Avanza solo, con aire de desprecio y superioridad, como el precursor de una cultura, de un arte, de una moral totalmente diferente, precisamente entonces, viviendo en un mundo cuyas migajas más pequeñas nos harían demasiado felices si las pudiésemos recoger con devoción[190].

No hay engaño más funesto que esta victoria sobre la ilusión celebrada como un progreso. El hombre socrático no es más clarividente que aquel al que se jacta de superar; en realidad, es menos. Su caso es el de una «verdadera monstruosidad por carencia». «Notamos en él una monstruosa carencia del sentido místico, aunque se podía designar a Sócrates como el tipo de hombre no místico, en el que la naturaleza lógica se ha desarrollado en exceso por superabundancia, como ocurre en el caso del místico con la sabiduría intuitiva»[191]. El espíritu socrático es esencialmente un espíritu «destructor de mitos». Y ciertamente el hombre privado de mitos es un hombre desenraizado. Es un hombre «constantemente hambriento». Es un hombre «abstracto», desvitalizado, del que se ha quitado toda savia.

Nietzsche señala en *El origen de la Tragedia*[192], e insistía luego en *Consideraciones intempestivas*, que existe una relación estrecha entre el racionalismo de los tiempos modernos, herencia socrática, y el estoicismo que los caracteriza cada vez más. Cuando se pierde el sentido del mito se reduce a los límites de un hecho cumplido al que se le aplican las exigencias de la crítica histórica. Entonces termina su vida, cesa de proliferar, sus hojas se secan, expiran[193]. Sucede esto porque ha perdido los elementos místicos que le aseguraban la estabilidad y nutrían su jugo, por lo que nuestra civilización está condenada a «agotar todas las posibilidades y a alimentarse miserablemente a expensas de otras civilizaciones»... ¿Qué otra cosa significa el enorme apetito del civilizado moderno por saber historia? Este trabajo de reunir alrededor de sí innumerables civilizaciones, esta necesidad de conocerlo todo, ¿no significa que hemos perdido el mito, el seno maternal del mito?[194]. A la fiebre racionalista sucede fatalmente una «consunción histórica». Quedamos convertidos en «enciclopedias ambulantes», y este «sentido histórico» del que somos apasionados es «el signo precursor de la senilidad»[195]. Bajo una de sus dos formas, será preciso reconocer algún día que la «necesidad inmoderada de saber es tan bárbara como el odio a saber»[196] y que, en fin de cuentas, según una fórmula que Nietzsche no hallará hasta el fin de su carrera, pero que expresa bien su primer sentimiento, «la sabiduría es siempre un cuervo sobre cadáveres»[197]. Pero la lucha de Dionisos y Sócrates no ha terminado. El pensamiento trágico, que parecía muerto, va a surgir de nuevo[198]. El Dios vencido se prepara para el desquite, y Nietzsche es el profeta que anuncia su vuelta abriéndole camino:

> «¡Qué súbita transformación se opera en el sombrío desierto de nuestra civilización desde que el encanto dionisíaco la ha influido!» Un huracán se apodera de todo lo que está prescrito, apolillado, roto, raquítico, lo envuelve en un torbellino de polvo rojo y se lo lleva por los aires como hace un buitre. Nuestras miradas desconcertadas buscan las cosas desaparecidas, puesto que lo que ven ahora que está arrebatado por un torbellino a la luz de oro es algo espeso y verde, lujuriante y vivo, e inflamado de nostalgia infinita. La tragedia truena en un éxtasis sublime en el seno de esta abundancia de vida, de dolor y de placer; aplica el oído a un canto lejano y melancólico que habla de las madres del ser cuyos nombres son la Ilusión, la Voluntad y el Dolor. Sí, amigos míos, creed

> conmigo en la vida dionisíaca y en el renacimiento de la tragedia. El tiempo del hombre socrático ha pasado. Coronaos de hiedra, tomar el tirso en vuestras manos y no os sorprendáis de ver al tigre y a la pantera acostarse cariñosos ante vuestras rodillas. ¡Tened la valentía de ser hombres trágicos, porque así os salváis! Os acompañará desde el Indo hasta Grecia el cortejo dionisíaco. Preparaos para un rudo combate y creed en los milagros de nuestro dios»[199].

II. Mito y misterio

Ya lo he dicho, es un libro genial. Libro suntuoso y brillante. Libro seductor. Aunque el valor científico es discutible. Desde el panfleto de Wilamowitz, al que replicó Rohde, filólogos e historiadores rigurosos no han cejado en la tarea de enunciar las insuficiencias, las parcialidades, los errores y especialmente el uso e interpretación de los textos órficos tardíos, donde se halla esta creencia en relación con Eurípides y Sócrates. Desde otros puntos de vista, el mismo Nietzsche la ha criticado. En su *Ensayo de Autocrítica* confiesa que los peores defectos de la juventud son «extensión excesiva y torbellino revolucionario»; encuentra su obra «mal escrita, pesada, penosa, delirante de imágenes e imágenes confusas». Confiesa su descontento «por haber oscurecido a fuerza de fórmulas schopenhauarianas y kantianas los presentimientos dionisíacos»[200]. Lo que se censura, sobre todo, ahora que la desavenencia con Wagner era un hecho consumado, es «haber adulterado este grandioso problema griego mezclándolo con cosas ultramodernas» y haber puesto su esperanza en un renacimiento de lo trágico, «en lo que no autorizaba ninguna esperanza, sino que señalaba más bien una decadencia»[201]. «Llama y humo de un sacrificio de juventud —añadía— y más humo que llama»[202]. Es cierto que la impresión de Wagner era entonces demasiado fuerte en este espíritu joven para permitirle la menor objetividad. Las restantes influencias no las dominó siempre. Nietzsche no es todavía él mismo[203]. Toda la obra exhala un romanticismo[204] que no lo decantará su autor más que con muchos años de reflexión crítica, y no lo hará completamente a pesar de todo[205]. Pero estas consideraciones que se evidencian por medio de una mirada retrospectiva a los sesenta años son, en suma, accesorias. No importa al hacer un juicio de fondo. Nietzsche nos lo advierte con fuerza: «¡Qué timidez, haber hablado

como sabio cuando hubiera debido hablar por experiencia personal!» «Una esperanza formidable impulsaba este escrito... Todo es profecía... La verdad hablaba en mí desde las profundidades de un abismo vertiginoso». Y añade: «El que habla sabe lo que dice y es un iniciado y un discípulo de su dios»[206].

Así, una obra de esta potencia y empuje es un conjunto de valores confusos donde lo verdadero y lo falso están mezclados inexplicablemente. Mejor aún, estos valores están todavía en un estado tal de desarrollo que, a menudo, se los puede considerar como bivalentes y para su consideración es preciso un trabajo de discriminación. «Tenemos el genio del discernimiento», ha dicho el R. P. Daniélou en un interesante estudio sobre «cultura francesa y misterio»[207], en el que trata un tema próximo al nuestro. Si hay que ejercer el discernimiento en obras tan profundamente católicas como las de un Guardini, un Rademacher o un Doms, ¡con cuánto más motivo en las de un Nietzsche! La nueva traducción, que nos las hace releer en una época crucial, parece obligarnos a esto imperiosamente.

Indudablemente, no hay un espíritu elevado que no perciba cuán superficial y empobrecedor es cierto intelectualismo, cuán estéril el abuso de las disciplinas históricas. Ya sabemos todo lo que se puede decir, siguiendo a Péguy, sobre «las cenizas y moho de la crítica» racional o «positiva». En el curso de estos últimos cincuenta años hemos tenido, a Dios gracias, a Bergson y a tantos otros. Ya Jules Sachelier, antes de terminar el siglo pasado, escribía: «Hemos creído hasta ahora en la luz, y nos encontramos bastante mal, quizá porque hemos concluido por no buscarla más que en la ciencia y en el interés»[208]. En la misma Iglesia, por encima de las formas lógicas y de los modos de exposición, que debían mucho a una tradición cartesiana de escuela, hemos reanudado una tradición más sustancial. Hemos experimentado una vuelta cada vez más decidida hacia la edad de oro del pensamiento medieval, la de santo Tomás y san Buenaventura, y este movimiento de vuelta, que se acentúa aún más hoy, nos vuelve poco a poco al clima del misterio que fue eminentemente el pensamiento patrístico. Volvemos a conseguir, sino el uso, sí por lo menos la inteligencia del símbolo. En todas las esferas sentimos la necesidad de sumergirnos en las fuentes profundas y escrutarlas con otros instrumentos además de las ideas claras y encontrar de nuevo el contacto vital y profundo con el suelo

nutricio. Admitimos nosotros también que el vino debe fermentar antes de aclararse[209], y que la «racionalidad a toda costa» es «una fuerza peligrosa que mina la vida»[210]. Sabemos que los simples principios abstractos no ocupan el lugar de una mística, la crítica más penetrante no produce un átomo de ser, y que una exploración sin fin de la historia y de las diversidades humanas no satisface en modo alguno a esa «promoción de hombres» que es el fin de toda cultura. Nosotros no queremos en absoluto un divorcio entre el saber y la vida.

Sería fácil continuar. Es decir, ¿deberíamos abandonarnos, como nos invitan desde hace algún tiempo, a no sé qué «dinamismo ciego», cediendo sin reflexión a todo impulso vital, renunciando al uso de nuestras facultades críticas? Sí, estamos bien desengañados de esta idea de un mundo completamente explicable e indefinidamente perceptible por la pura razón[211]. Hemos aprendido a conocer cuán frágil —frágil como ensueño— es «el palacio de cristal» de una vida racionalizada hasta el fin[212], y en caso de que se pudiera edificar no sería para nosotros más que una prisión. Más que nunca, aparte nuestros dogmas de fe, hacemos, con Pascal, profesión de «falta de claridad». ¿Vamos a terminar por creer, en medio de una noche voluntaria, en no importa qué mitos? Esta concesión a la ilusión, con todo lo que implica de menosprecio a la verdad, no la haremos nosotros nunca. No queremos confundir sistemáticamente el vértigo y el éxtasis. No renunciaremos a creer, con Pascal y con Juan de la Cruz, que «toda la dignidad del hombre está en el pensamiento». Sabemos asociar vida e inteligencia; cristianismo y lucidez. Nuestro Dios «es un Dios verdaderamente escondido», pero en sí mismo es luz: *«Deus lux est, et tenebrae in eo non sunt ullae»*[213]. Esta palabra del apóstol san Juan es para nosotros normativa. También rechazamos nosotros el fabricarnos «un ídolo de la oscuridad»[214], y estamos dispuestos a defendemos contra los impulsos que no controlen ninguna razón. Pensamos que «es una gran desgracia pretender acercarse a Dios no por deseo de la luz, sino por gusto de la oscuridad»[215]. Y queremos referirnos a la advertencia que Platón dirige precisamente a los fieles de Dionisos: «Muchos llevan el tirso, pero hay pocas verdaderas bacantes».

La zona de claridad de la conciencia, demasiado estrecha, en efecto, para que nos permitamos encerrarnos en ella, está situada, por así decirlo, entre

dos infinitos. Se trata, sobre todo, de rebasarla, no de caer dentro de ella. Se ha acusado a la crítica bergsoniana (por otra parte mal comprendida) de reducirnos al instinto: esto sería en todo caso una aventura que no querríamos correr. «No hagamos descender al hombre del reino al espíritu», dirá Nietzsche en el *Anti-Cristo*; «lo hemos colocado de nuevo entre los animales»[216]. A esta situación corremos peligro de llegar con el fervor dionisíaco. De esta forma, Sócrates es la conciencia que domina al instinto, es la razón que juzga y enseña al hombre a conocerse. Por esta razón no acusaremos nunca a Sócrates como autor de la decadencia; será nuestro aliado contra las tendencias en las que la mejor parte del hombre está ensombrecida. Y no solamente Sócrates con su dialéctica, sino también Descartes con sus ideas claras y distintas, e incluso en ocasiones, Voltaire, con su ironía ligera[217]... No tendríamos como maestros a aquellos que conocemos demasiado sus limitaciones. Pero para preservamos de ciertos vértigos, sus servicios son inestimables. «El mito, nos dice aún Nietzsche, este compendio del universo, no procede del milagro». Muy bien. Pero no podemos estar de acuerdo con un espíritu que rechaza el milagro y a la vez acepta el mito; un espíritu que niega de plano al Dios único y verdadero y está conforme con aceptar la necesidad de crear dioses. Y cuando añade, para justificar su doble actitud: «Falta de mito, toda cultura pierde la sana fecundidad de su energía nativa, pues solamente un horizonte circunscrito por todos lados por los mitos puede asegurar la unidad de la civilización viviente que encierra»[218], comprendemos el peso de esta argumentación, pero nos decimos, exceptuándonos nosotros, que los que creen en los mitos y que experimentan su acción bienhechora no han soñado nunca en hacer su apología, y ahora que la razón ha cumplido su cometido, debemos demasiado a la razón para entender ideas semejantes. Otros proponían, ya hace tiempo, al hombre una mentira simplemente útil (antes de que se hablase de la «mentira vital»). Un eco de esta voz lo encontramos en el creyente Joseph de Maistre: «No importa que se nieguen o se veneren las ideas religiosas; no por eso constituyen menos, sean verdaderas o falsas, el fundamento de las virtudes perennes»[219]. La nueva tentación es más útil, pero también por eso más perniciosa, pues lo que promete no es solamente orden, sino embriaguez, y lo que se insinúa no es precisamente la cuestión del error; la idea misma de verdad desaparece reemplazada por esa idea de mito[220].

Nietzsche quiere vencer al saber «por medio de las fuerzas creadoras del mito». Es, según él, «un prejuicio moral creer que la verdad vale más que la apariencia». Después de la época de *El origen de la Tragedia* no pasaría mucho tiempo antes de liberarse de la ilusión adquirida por la influencia de Schopenhauer, pero esta liberación no será para restablecer los derechos de la idea de la verdad, sino todo lo contrario, puesto que llegará Nietzsche a poner en primer lugar «la voluntad de la no verdad» entre las adquisiciones «de nuevas fuerzas y nuevos dominios»[221], y para no ensombrecerse en la pasividad de «nihilismo» tendrá siempre necesidad de mitos... , hay en esto un doble peligro contra el cual no basta movilizar todos los recursos del espíritu crítico, al igual que, contra ciertos peligros análogos de abandono, se tiene que apelar con todos los recursos de la energía para poder rechazarlos[222].

La primera obra de discernimiento, por intelectual que sea, es por encima de todo negativa. Pero no por necesaria deja de ser insuficiente. Nietzsche lo percibía algunos meses más tarde de la edición de *El origen de la Tragedia*. «Es imposible fundar una civilización en el saber»[223]. Es imposible, como observa agudamente M. Albert Beguin[224], que al día siguiente de un período en que el hombre ha alimentado la cultura solamente con los poderes conscientes y ha intentado regir al mundo solamente con las leyes de la razón, aparezcan de nuevo y se funden estos mitos «que tienden a arrancar a la criatura de su soledad para reintegrarla al conjunto de las cosas». La angustiosa cuestión que se presenta en todo caso, cuestión que no fue Nietzsche el único en plantear y que se encuentra, por ejemplo, antes que en él en Michelet, inspirado a su vez en Vico, es ésta: «Desde el momento en que el hombre deja de estar en contacto con las grandes fuerzas místicas o religiosas, aislándose de la corriente sagrada en la que se había bañado hasta entonces, ¿no cae fatalmente bajo el yugo de una fuerza más dura y más ciega que lleva a su perdición?». Es lo que Vico denomina la edad de «la barbarie reflexiva», y ésta es la edad en que vivimos. ¿Sabremos —se pregunta— volver a encontrar algún mito para nuestra salvación, o desapareceremos en una catástrofe?[225].

Este punto es esencial. Se plantea con la perentoriedad del dilema de Hamlet: «Ser o no ser». Si Sócrates —siempre el Sócrates de Nietzsche, que es mito, pero no importa— es el hombre moderno, entonces nosotros

también repudiamos a Sócrates. Si el socratismo es el «mundo moderno», es decir, este mundo racionalizado, desvitalizado, porque se hizo completamente profano por una razón soberbia y estrecha, si éste es el mundo del puro saber, juzgamos al socratismo y le condenamos a perecer.

Pero esto no implica en modo alguno nuestra adhesión al programa de Nietzsche: «superar el saber por medio de la invención mitológica»[226]. Y con mayor motivo podemos decir que no implica una sumisión a Dionisos porque esta inquietante divinidad no es forzosamente la única capaz de proporcionarnos el contacto salvador con las fuerzas sagradas.

Por eso se impone una segunda discriminación, una discriminación espiritual. Hemos visto más arriba cómo Nietzsche hablaba indiferentemente de mito y de mística o de misterio. Estas palabras podían, por el contrario, ser escogidas para designar dos formas opuestas de lo sagrado. La zona de claridad superficial que hemos reconocido en el hombre es también una zona de claridad profana, y los dos infinitos entre los que se la sitúa son las dos profundidades sagradas. Pero ¡qué abismo entre una y otra! Hay lo sagrado del mito, que, como vapores emanando del sol, ascienden de las regiones infrahumanas, y hay lo sagrado del misterio, que es como la paz sublime descendiendo del cielo estrellado. Lo uno nos une a la naturaleza y nos armoniza con el ritmo, pero también nos hace servidores de sus fuerzas fatales; lo otro es un don del espíritu que nos hace libres. Lo uno se manifiesta en símbolo que el hombre petrifica en su manera y en el que proyecta sus terrores y sus deseos; los símbolos del otro los recibe de lo alto el hombre que los descubre, completándonos el secreto de su propia nobleza. En una palabra, para hablar concretamente, existe el mito pagano y existe el mito cristiano.

Mito y misterio, el uno y el otro engendran, si se quiere, una mística, y tanto por el uno como por el otro se logra evadir de la «prisión de las cosas claras». Pero estas dos místicas ofrecen caracteres tan opuestos como los de sus fuentes respectivas; de un lado estará el estado dionisíaco, con su irracional «espirituoso, delirante, equívoco»[227]; del otro, la casta y sobria embriaguez del espíritu. Si tanto el uno como el otro hacen estallar lo individualizado, «esta miserable vasija de barro»[228], lo realizan de manera completamente distinta, no consiguiendo el primero más que disolver el ser

humano en la vida del cosmos —o en una sociedad completamente «telúrica»—; el segundo, por el contrario, exaltando en cada uno el elemento más personal[229] para realizar entre todos los hombres una comunión[230]. No es que éste, por lo demás, rechace pura y simplemente a aquél. En modo alguno lo hace la razón en el orden humano, y el misterio no rechaza en absoluto todo uso del mito. Se asume, por el contrario, una parte, pero lo filtra y lo purifica; lo exorciza en cierta manera. Lo sagrado auténtico se desprende ya del cosmos lleno de «vestigios de la divinidad». Hay una «mística de la tierra». Pero debe ser cristianizada. Cuando pretende reinar sola, no es más que terrestre, y reconocemos en ella la señal del Espíritu del Mal.

Sócrates, o el hombre moderno. En este sentido estaremos en contra de él, frente a él, pero no por eso con Nietzsche. Con Péguy más bien. Péguy nos salvará de Nietzsche. Quizá se pudiera sentir la tentación de aproximarlos, haciéndolos concurrir, por lo menos, hacia un mismo fin. ¿No ha maldecido Péguy al mundo moderno? Este mundo moderno laico y racionalista, que se consume en una crítica estéril, este mundo que lo «envilece todo». ¿Acaso no ha puesto frente a él un mundo sagrado[231], pagano tanto como cristiano? Indudablemente. Pero todavía es preciso, para comprenderlo, saber de qué paganismo habla y tener en cuenta las circunstancias. Péguy, insistamos en esto, tenía a la vista el mundo «antiguo». Es decir, el mundo pagano antes de Cristo, y su más elevado esfuerzo moral y religioso. Tenía a la vista esta parte del alma antigua que valía más que sus dioses, que sus mitos. Tenía puestos los ojos en Sófocles y su *Antígona*, en el Severo del *Polieucto* y en Platón. Y desde la época en la que compuso y vivió el diálogo del alma antigua y del alma cristiana, el problema se ha desplazado. Poderoso para destruir, el laicismo que él denunció no podía servirle para edificar. Ha preparado un nuevo paganismo cuyas olas rompen, hoy, contra nosotros y que es diferente del que había admirado Péguy, pues éste no es símbolo anticipado de la luz cristiana, sino paganismo anticristiano que comienza proclamando «la muerte de Dios», y cuyo profeta fue Nietzsche.

Nietzsche y Péguy: dos profetas que dominan nuestra época, ambos coinciden en una labor de crítica. Los dos maldicen al «mundo moderno». Una parte de sus diagnósticos coincide[232]. Sin embargo, son dos mensajes radicalmente opuestos. Ambos reanudan un pasado que viene del fondo de

los tiempos, pero no escogen la misma vena. Ambos anuncian tiempos nuevos, pero no los forjan con el mismo metal. Mientras Nietzsche es el profeta de la ruptura, Péguy es el profeta de la fidelidad[233]. Y mientras Nietzsche se siente cada vez más arrastrado a maldecir la Cruz de Cristo para encadenarnos al carro titubeante de su Dionisos, Péguy señala en Jesús al que recoge todo lo trágico antiguo para transfigurarlo.

Él fue heredero del terror trágico...
Él fue el heredero de la piedad trágica.
Él vino a alcanzar la ardiente caridad[234].

En la hora en que el cristianismo francés sufre doblemente por su patria humillada y por su fe amenazada, hay para él una esperanza. Este profeta extraordinario, nuestro contemporáneo, lo ha producido nuestra patria entera, es nuestra patria la que lo ha alimentado por completo. Ningún hombre más enraizado que él en la tierra de Francia a la vez que en la tierra de la cristiandad. No nos hace promesas vanas a la manera de los falsos profetas. No nos lanza por caminos temerarios. Su programa es tan simple y modesto como robusto. Nos enseña a «reencontrar a Francia», según la feliz expresión de Stanislas Fumet, y a reencontrar de nuevo al cristianismo. Nos enseña no «a inventar nuevos mitos», cosa pueril y pretenciosa, sino a restablecer en nosotros el sentido del misterio. Que sea éste el primer esfuerzo de los que entre nosotros son creyentes; que se muestren más solícitos en vivir el misterio que en defender las fórmulas[235] o en imponer la superficie, y el mundo impulsado por un instinto de vida les seguirá[236].

III. «La profundización en la existencia»

¡Qué cambio de clima más grande se percibe al pasar del Nietzsche demoledor al Kierkegaard, autor de *Discursos adificantes!* Sin embargo, tienen muchas analogías[237], y quizá sucede esto porque Kierkegaard presentía lo que Nietzsche habría de escribir a Georges Brandes el 19 de febrero de 1888: «Me he propuesto ocuparme del problema psicológico de Kierkegaard». «Se ha dicho de ambos pensadores que son subjetivos y apasionados, ambos individualistas, de un individualismo tan intenso que les lleva a la apología del disimulo; ambos enemigos del sistema y de la

abstracción, ambos filósofos del acontecer y del tiempo...»[238]. El lenguaje de Kierkegaard está «oculto con una máscara»[239], y Nietzsche ha dicho, pensando en él: «En torno a todo espíritu profundo crece y se desenvuelve sin cesar una máscara gracias a la interpretación siempre falsa, es decir, 'llana', de cada una de sus palabras, de cada una de sus actuaciones, del más pequeño signo de vida que nos da»[240]. Ambos son hombres excepcionales y viven realmente su pensamiento, pero en realidad lo viven lejos de la vida[241]. Ambos son lectores apasionados de Schopenhauer[242], atribuyen un papel fundamental al sufrimiento[243] y son verdugos de sí mismos. Los dos critican el cristianismo de su siglo. Ambos están igualmente ansiosos, no de doctrina subjetiva, sino de «forma» o de «estilo» de vida interior. Ambos, además, héroes trágicos y solitarios[244], resistiéndose a sí mismos y señalando la dureza consigo mismos como el único camino de la libertad: «¿Qué hombre —escribe Nietzsche— ha explorado nunca el camino de la verdad en las condiciones en que yo lo he hecho, resistiendo y contradiciendo a todo lo que satisfacía a mi sentido espontáneo?», y Kierkegaard dice: «Lo realmente serio no comienza más que donde el hombre, dotado de la experiencia necesaria, se ve obligado, por una fuerza superior, a emprender una obra en contra de sus tendencias». Ambos, hombres de empeño, buscan sus modelos entre los antiguos griegos, en contra de la filosofía de su tiempo, que tendía cada vez más a no ser sino «filosofía de profesores»[245]. Y así como el ateísmo del primero no debe confundirse con una incredulidad impotente de fe, la fe del segundo no debe confundirse con una credulidad que se siente incapaz de dudar[246].

Hay otro rasgo esencial que los aproxima: su lucha contra el hegelianismo, bajo el doble aspecto de sistema racional y de pensamiento «historicista»[247]. Ambos son hombres de alternativa —«o bien, o bien»—, exigiendo la limpieza de pensamiento, rechazando un método de «conglomerado» que no permite subsistir nada en su original pureza[248] y que se convierte en la práctica, según ellos, en un método de complacencia, en una filosofía del camino hacia el éxito. Sobre estos últimos puntos se producen coincidencias sorprendentes entre estos dos excepcionales panfletarios. La crítica de Nietzsche, la crítica de Kierkegaard, es la crítica del teólogo que juzga al cristianismo en nombre de su «idea»:

> «Habiendo distinguido entre la ‘idea del cristianismo’ y sus apariencias múltiples y vulgares, se convence a sí mismo de que ésta ‘idea’ encuentra un maligno placer en manifestarse bajo formas cada vez más puras, para escoger por fin la forma más lúcida en el cerebro del actual *theologus liberalis vulgaris*, pero cuando oye a estos cristianos pronunciarse sobre los cristianos anteriores, que eran impuros, el oyente imparcial tiene frecuentemente la impresión de que no se trata en absoluto del cristianismo...».

Hemos escogido este trozo de la segunda *Intempestiva*[249]. Y lo mismo Kierkegaard, en el *Post-scriptum*. Después de haber expuesto la religión del «especulador», es decir, la del que tiene la pretensión de «comprender» al cristianismo y de explicar la «idea» para juzgar las manifestaciones concretas, concluye: «Que el especulador tenga razón es otra cuestión. No se trata sino de saber cómo su explicación del cristianismo se refiere al cristianismo que explica». «La especulación moderna —añade— efectúa esta sagacidad de comprender todo el cristianismo, pero especulativamente: éste es precisamente el equívoco, pues el cristianismo es la antítesis de la especulación[250]. En la segunda *Intempestiva* encontramos aún esta sátira de la filosofía hegeliana:

> «Hegel ha impuesto a las generaciones penetradas de su doctrina esta admiración por el ‘poder de la historia’ que prácticamente se transforma en todo momento en una admiración desprovista de éxito que lleva a la idolatría de los hechos. Por este culto idolátrico, se ha adoptado ahora esta expresión muy mitológica: ‘Tener en cuenta los hechos’. Así precisamente, el que ha aprendido a inclinar el espinazo y la cabeza delante del ‘poder de la historia’ hará un gesto de aprobación ante toda clase de poder, sea un gobierno, una opinión pública o incluso ante la mayoría numérica. Moverá sus miembros según la intensidad que tenga un ‘poder’ para tirar de sus hilos de marionetas. Si cada éxito lleva en sí una necesidad razonable, si todo suceso es la victoria de la lógica o de la ‘idea’, entonces que se ponga enseguida de rodillas y que recorra de esta forma todos los escalones del ‘éxito’. ¿Cómo no habrá ya más mitología soberana? ¿Cómo van a irse extinguiendo las religiones? ¡Ved, pues, la religión de la potencia histórica, contemplad a los sacerdotes de la mitología de las ‘ideas’ y sus rodillas lastimadas! ¿Acaso no forman

> todas las virtudes un cortejo para esta nueva fe? ¿Es que no se debe al desinterés el que el hombre histórico se deje transformar en espejo histórico? ¿No es generosidad el renunciar a todo poder en el cielo y en la tierra para adorar al Poder en sí? ¿No es de justicia el tener siempre en la mano la balanza de las fuerzas observando hacia qué lado se inclina?»[251].

A Kierkegaard le gustaría esta página —cuyo propósito es innecesario señalar—; le gustaría a él que se afilia con tanto brío a los moralistas que juzgan sobre el deber, en nombre de un pensamiento «histórico-mundial». «La especulación moderna, dice *Post-scriptum*, no descansa en una presuposición falsa, sino cómica, en que ha olvidado, por una especie de distracción histórico-mundial, lo que significa ser hombre. Se nos dice que los que se preocupan de la historia mundial abandonan voluntariamente la ética popular a los seminaristas y maestros de escuela de pueblo, y que no tienen nada que objetar a que las clases inferiores intenten vivir según esta ética mientras que el interés histórico-mundial se concentra en algo más elevado, en deberes mucho más grandes... De 'estos deberes mucho más grandes', hablemos con toda sencillez, como dos vecinos que hablan en el crepúsculo...»[252]. Sobre esto, Nietzsche no piensa exactamente igual: «Cuando, a propósito del término 'moral' se piensa en una utilidad superior, en fines ecuménicos, es preciso confesar que hay más moral en el comercio que en el concepto kantiano: 'Obra como tú quisieras que obrasen contigo', o que en la vida cristiana concebida según el precepto: 'Ama a tu prójimo por amor de Dios'»[253].

Sin embargo, la crítica del hegelianismo (del sistema oficial y vulgarizado, más que del pensamiento mismo del filósofo en su primera fase de creación) es más vigorosa en Kierkegaard, lejos de repudiar toda dialéctica, es un poderoso dialéctico[254]. Su dialéctica es cualitativa, respeta la diversidad de planos y de «esferas de existencia»[255], persiguiendo a la vez las confusiones de la síntesis hegeliana y las confusiones, igualmente rechazables, de los pensamientos sin estructura. En él lo religioso no reside en una cierta mediatez, sino que lo coloca en su esfera específica, distinta por igual de la estética y de la «ética». Si se puede decir, en un sentido irracional, a menos que haya peligro de confundirlo con lo infrarracional. Kierkegaard restituye la fe a su elevación abrupta y devuelve al hombre el

contacto auténtico con Dios. Añadamos otro carácter de su superioridad, como artista tanto como pensador: su socratismo. Si Nietzsche es el antisócrates, Kierkegaard es, sin duda, el más socrático de los modernos. El uso que hace de toda una serie de seudónimos es una especie de mayéutica. La ironía y el humor son dos categorías esenciales de su pensamiento, y están presentes siempre en su estilo. Por esto se libra de la pesadez de la broma, de la que Nietzsche no está exento[256], incluso cuando señala al «espíritu de la pesadez» como su «enemigo mortal»[257]. Escapa a este esplendor demasiado ceremonioso allí donde el cantor de Zaratustra conserva siempre el gusto[258] por estos vapores espesos que derrama el dionisismo; por este fanatismo sectario que depara toda «filosofía a martillazos». La «pequeña locura» que el poeta de *Aurora* quiere, de vez en cuando, ver hacer a sus discípulos, este «pequeño ribete de farsa» que exige con Dionisos que sea aplicada incluso a lo que es más santo[259], esta consigna dada de «ser un poco bufón, un poco dios»[260], no es más que un sucedáneo, aunque grosero, del aticismo socrático de Kierkegaard. No se blasfema contra Sócrates impunemente.

* * *

El *Post-scriptum no científico a las migajas filosóficas...*, por Johannes Climacus, editado por Sören Kierkegaard, editorial Reitzel, de Copenhague, en 1886, ¿es la obra fundamental del gran danés, como nos lo asegura toda una campaña de publicidad? Carecemos de medios para decidirlo. El mismo Kierkegaard tenía predilección por su *Temor y temblor*. Durante quince años las ediciones francesas de estas obras se sucedieron sin cesar, pero sin orden, mutiladas algunas, hechas por distintos traductores que no se distribuyeron la tarea. Queda todavía mucho por traducir. Por otra parte, tenemos aquí bastante trabajo con el *Post-scriptum*; enormemente más largo, sin duda, que las *Migajas o Desperdicios*, de los que es continuación (como una «nota conjunta» de Péguy), dando por conocidas, sin embargo, estas *Migajas* cuya traducción de Ferlov y Gateau[261] aparecida con el título *Las Nadas Filosóficas*, no ofrece toda la claridad que desearía un lector profano y no va acompañada de las notas que serían necesarias. En fin, la obra se ha hecho difícil para un francés del siglo XX, por el gran número de alusiones. A pesar de todo el arte de un traductor excepcionalmente competente, esta prosa deslumbradora nos parece frecuentemente muerta.

Para seguir alegremente al autor en todos sus saltos, para saborear todas sus malicias, sería preciso un conocimiento erudito de la crónica y la literatura danesas de entonces —sin olvidar el teatro—, cosa cuya importancia es completamente excusable.

Por otra parte, Kierkegaard abusa un poco del derecho a ser extenso, de repetirse, de acumular digresiones y paréntesis... Estas dificultades para la claridad no son, sin embargo, infranqueables. Si la sutil potencia de la construcción no puede ser saboreada más que por especialistas, abundan las páginas que se imponen por su belleza clásica... No es preciso mucho tiempo para percibir que el *Post-scriptum* es una gran obra, quizá la mejor obra de Kierkegaard, en todo caso una de las mejores obras de la literatura filosófica y religiosa de todos los tiempos. Desde hace tres años tenemos los *Estudios kierkegaardianos*, de Jean Wahl, verdadera *Summa*, monumento de inteligente penetración[262]. Hoy tenemos en nuestras manos la obra esencial que nos promete situar y comprender las demás. El pensamiento de Kierkegaard, es decir, una de las cumbres, entre las más extrañas, del pensamiento humano del siglo XIX, nos será accesible de ahora en adelante. Jean Wahl y Paul Petit merecen el agradecimiento no sólo de los fervorosos kierkegaardianos, sino de todos los que estiman al hombre y creen en la vida del espíritu.

Las *Migajas filosóficas* introducen en forma de hipótesis el hecho de la Encarnación, esta paradoja suprema de la inserción de Dios en la historia, o de lo eterno en el tiempo. En cierta manera esta obra es una filosofía del dogma. El *Post-scriptum* la completa con una filosofía de la fe. Quiere mostrar en qué condiciones el individuo recibe el misterio (Kierkegaard dice: «La paradoja»), sin despojarle de su carácter precisamente misterioso. Frente al punto de vista objetivo de las *Migajas*, aquí domina el punto de vista subjetivo. No habrá que concluir que Kierkegaard vuelve dando un rodeo al subjetivismo; esto sería un «enorme contrasentido», y Paul Petit hace bien en prevenirnos desde el umbral de su prólogo contra una interpretación semejante[263]. Kierkegaard, que es el filósofo de las trascendencias, es el teólogo de la objetividad. Pero al mismo tiempo el de la «interioridad», es decir, de la apropiación personal. El problema que aborda en el *Post-scriptum* es, por consecuencia, el problema subjetivo: trata de determinar la relación del sujeto con la verdad del cristianismo, o

más concretamente, la relación del individuo con la realidad cristiana, o más simplemente todavía, intenta preguntarse cómo llegar a ser cristiano. En una palabra, la cuestión tratada esencialmente a lo largo de cuatrocientas páginas de apretada lectura es la cuestión de la naturaleza de la fe.

Creer no es saber ni comprender; no es tampoco profesar simplemente una doctrina. El misterio no es un sistema racional; la fe no es «un momento del pensamiento»; el creyente no es un especulador; el individuo real está frente a un Dios real; he ahí la verdad, completamente simple, que Kierkegaard no cesa de repetir y de revolver, por decirlo así, en todos los sentidos, contra el intelectualismo hegeliano. «Lo que yo aquí escribo debe ser considerado no en un sentido especulativo, sino en un sentido simple, como una enseñanza elemental, como un A B C»[264]. Así Sócrates fingía no saber nada para conducir a sus interlocutores a lo esencial, cosa que sus pretensiones sabias le hacían olvidar. La vanidad de nuestra época proviene de otra cosa que de que, con todo su saber, perdida en el objetivismo de sus teorías, olvida estas dos cosas pequeñas y simples: «Lo que es existir y lo que significa inferioridad»[265]. Johannes Climacus les va a hacer recordar para recordarlas al cristianismo. Más que un filósofo, se considera un cristiano. No es más que un hombre «completamente ocupado en pensar lo que debe ser más difícil de llegar a ser»; solamente, añade, «que es todavía menos que cualquiera que después de haber sido cristiano, ha dejado de serlo, yendo más lejos»[266].

Tal es, por el contrario, la desgracia de nuestros filósofos. No ignoran al cristianismo y están bien lejos de quererlo rebatir. Pero, según ellos, aunque no lo digan tan crudamente, «la fe es un asilo para cabezas débiles», la rebajan a la condición de un primer momento, de un punto de partida del pensamiento. Quieren estos pobres intelectuales «ir más lejos» que el cristianismo de los apóstoles. «No solamente, dicen, creemos en el cristianismo, sino que además lo explicamos» —sin darse cuenta de que precisamente por esto se les escapa—. Se imaginan transformar en «verdad verdadera», en su especulación, lo que no era todavía más que «verdad relativa» y escondida en el espíritu del simple creyente, e intentan con ardor superar la paradoja a la que se adhiere éste, como si el único privilegio del sabio no consistiese precisamente en reconocerla mejor como paradoja. En su pedantería necia y satisfecha, creen poseer el poder de «poner a la venta

los secretos de la divinidad», al igual que los de la humanidad. Así, terminan por transformar en un bello sistema el hecho de que «Dios ha existido»: atribuyen este hecho «al plano de la intelectualidad», de forma que no tienen con él más relación que la intelectual y se dispensan el empeño apasionado de la fe[267].

Esta actitud de pensador es quizá «distinguida». Es, en todo caso, cómoda, puesto que inmuniza contra la marcha hacia el martirio. Queda por saber lo que pueda tener de común con una actitud cristiana. «El especulativo es quizá, de todos los hombres, el más alejado del cristianismo, y es preferible quizá ser el hombre a quien escandaliza el cristianismo y que, a pesar de todo, continúa teniendo una relación con él, que un especulativo que lo comprende»[268]. Distinta será la actitud del que no olvida que existe en sí mismo[269]. Diferente también, por lo mismo, la del creyente que profesa que «la fe es una esfera en sí» y que abarca en sí la paradoja. La fe no busca superarse, sino porfundizarse, es decir, encontrarse mejor, para realizarse mejor como fe. No intenta penetrar en «el designio de Dios», no proclama «sin descanso que desde el punto de vista eterno, divino, teocéntrico, no hay paradoja». Lejos de confundir «la penetración espiritual» con la especulación, resiste a ésta como «la tentación más grave de todas». Sabe que el cristianismo no es «un secreto fortuito», sino «un secreto esencial», y que «no quiere, en absoluto, ser comprendido»[270]. La fe lucha —y triunfa— «con la inteligencia, contra ella, como los romanos de otro tiempo, ciegos para la luz del sol»[271]. A medida que crece su interioridad, la verosimilitud desaparece más bien que crece. Por lo demás, la fe no tiene por esa verosimilitud el menor gusto. «Generalmente se cree que la inverosimilitud, la paradoja, es algo a lo que la fe no se refiere más que de mala gana, y que se contenta provisionalmente con esta relación, con la esperanza de mejorarla poco a poco». No. La inverosimilitud no es el adversario de la fe, es su alimento. La descubre y la mantiene en cada instante, para poder creer.

«Estar tranquilamente a bordo de una nave en tiempo de calma no es una imagen de la fe. Pero mantener con entusiasmo la nave a flote, con ayuda de bombas, y a pesar de todo no buscar el puerto, ésa sí que es la imagen de la fe... Mientras que la inteligencia, como un pasajero desesperado, alarga el

brazo a la tierra firme, pero en vano, la fe trabaja con todas sus fuerzas en tensión: salva al alma alegre y triunfalmente»[272].

Hay una grandeza épica en este cuerpo a cuerpo de una fe, que quiere conservarse pura, con una especulación prometedora que la disuelve. Una poderosa virtud emana de este reto lanzado a todo pensamiento que creía poder «superar la religión con la filosofía»[273]. Como Kierkegaard reivindica en otro lugar de su obra el carácter específico de la fe cristiana contra el sentimentalismo romántico, lo reivindica también en el *Post-scriptum* contra el intelectualismo hegeliano. Y al mismo tiempo contra la tentación eterna de la filosofía. Salva aquí, podemos decir, al cristiano de la tentación lógica, al mismo tiempo que lo salva de la ilusión estética. Al igual que restablece las fronteras entre la vida espiritual y las emociones o alegrías de la estética, restablece los límites entre la fe y la especulación[274]. Y del mismo modo que quiso, con la campaña que inició al fin de su vida, contra la Iglesia establecida en su país, salvar el elemento de «escándalo» esencial al cristianismo, también quiso entonces, en su lucha contra el hegelianismo, salvar el elemento «paradoja», que no le es menos esencial. Desde el punto de vista de la reflexión, tanto como desde el punto de vista cristiano, tiene, en fin de cuentas, razón, así lo creemos, contra Hegel —como tenía razón contra el romanticismo, y como tendrá razón contra los admiradores del obispo de Münster—. Pero ¿acaso comprende siempre la exacta intención del filósofo? ¿Aprecia con justicia el esfuerzo y la ambición de la razón? ¿Reconoce que un hegelianismo «convertido» podría prestar ayuda —como todo grande pensamiento humano— para una auténtica «inteligencia de la fe»? ¿Ha sospechado siquiera lo que podría ser una inteligencia semejante? Después de haber devuelto al cristianismo su pureza, ¿no tiende a relegarlo a una soledad inhumana?... Pero éstas son otras cuestiones[275].

También podríamos preguntar si el racionalismo está aquí sólo para recibir golpes. ¿No sale la razón de este cuerpo a cuerpo un tanto machacada? Por lo menos, se siente uno tentado a pensarlo al leer a Kierkegaard, aunque no se entere por el momento en toda su problemática. A pesar de la apariencia contraria de ciertos textos, parece que la estrechez de esta problemática está más bien en la crítica que en el sentido mismo de la tesis que postula. Kierkegaard, dice M. Bachelard[276], reduce el destino humano «a un

desfiladero». Encierra también a toda la reflexión. Para entender equitativamente este nuevo eco del *credo quia absurdum*, es necesario colocarse en la situación concreta, existencial, que es la que nos revela todo el esfuerzo de Kierkegaard.

Esto es muy rico en consecuencias. Nosotros no llegaremos a decir, con un historiador reciente, que «el Dios de Kierkegaard no es más que un mito», que no es más que «una nada disfrazada», por la razón de que la vía que sigue Kierkegaard para llegar a Dios no está conforme con el esquema dialéctico dado. Esto sería, nos parece, naturalizar la fe más que juzgar únicamente según el valor de sus «preámbulos» racionales. No olvidaremos que la «desesperación» analizada por nuestro autor encierra conciencia de eternidad, o por lo menos, se explica por la eternidad[277]. No admitiremos que la distinción que establece entre la existencia religiosa «no es más que un engaño». No estableceremos una equivalencia entre su fe y el nihilismo de un Nietzsche o el de un Heidegger[278]. Si la paternidad de Nietzsche respecto Heidegger es histórica, la de Kierkegaard respecto a Nietzsche no lo es absoluta, y el parentesco que se puede descubrir entre estos dos genios no debe impedirnos ver sus opiniones fundamentales. Heidegger debe mucho, sin duda, a Kierkegaard; pero esto no nos autoriza a hacer a éste responsable del nihilismo de aquél. No buscaremos en Kierkegaard una oncología que él mismo no quiso nunca construir, pero nos parece inútil querer demostrar que él ha escogido, sin quererlo y sin saberlo, la nada porque no ha podido escoger otra cosa. Éstos son juegos retrospectivos. Negar a un autor, a un hombre, el derecho de enseñarnos lo que piensa y reservarnos el derecho de comprenderle, no como se comprende él a sí mismo, sino como «debe ser comprendido», nos parece la práctica de un principio de exégesis muy subjetivo. El principio no es, quizá, totalmente falso, pero, por lo menos, es peligroso. Y sobre todo arbitrario cuando se trata de juzgar, no un sistema conceptual, sino una fe, y una fe experimentada ampliamente y con toda riqueza: sean los que fueren los preliminares, ¿no es la fe la que hay que juzgar en sí misma?[279].

De todos modos, es preciso reconocer que Kierkegaard es un autor más estimulante que seguro. Más que un alimento, su pensamiento es un tónico, y en mucha dosis podría convertirse en tóxico. El que, pensando en seguirle, se encerrase por completo en sus posiciones, correría el peligro de

cerrarse a toda vida racional, quizá a toda cultura: actitud inhumana, que no fue, ciertamente, la de Kierkegaard y de la cual el cristianismo no sacaría ningún provecho... Por lo demás, Kierkegaard no podría ser considerado como un maestro, y él hubiera sido el primero en rechazar este título.

«Hombre extraño», «espíritu enfermo y complicado»[280], él mismo ha hablado en su «diario» de «la intimidad bizarra de la maquinaria» que ha dado vida a sus escritos, y éstos se resienten todos de un origen fuertemente personal. Su pensamiento «retorcido», muy incisivo y profundo, está falto de equilibrio y amplitud. Por eso las unidades mendaces que desenmascara y hace saltar no han encontrado en su obra esa otra unidad que es como el sello de Dios[281]. Su alma ha conocido instantes de paz y alegría, cuyo testimonio permanece[282], pero esa alma no se estableció en la serenidad. La fe en este verdadero creyente[283] conserva un fuerte sabor luterano, aunque se libra de las deformaciones que había producido el luteranismo en la mayor parte de sus contemporáneos. El solo hecho de que repita constantemente «paradoja» e «inverosimilitud» donde nosotros diríamos mejor «misterio» y «maravilla», podría ilustrar lo señalado. ¿No corre peligro de inducir, a los que se hacen sus discípulos sin discernimiento, a confundir lo que en las cosas del espíritu es inverosímil para el hombre carnal con lo que es simplemente insensato en las cosas que competen a la razón? Y cuando se queja de que, entre los sabios en materia de historia o doctrina religiosa, «la paradoja se ha sosegado»[284], no vemos más que lo muy fundado de esta queja. Pero ¿no parece, a la vez, querer mantener el cristiano en un estado de tensión paradójica que el Evangelio desaprueba no menos que la Psicología?

A pesar del carácter unilateral de un pensamiento fuertemente marcado por la herejía de la Reforma, Paul Petit hace notar que en los últimos años de su corta vida Kierkegaard parece haberse orientado cada vez más hacia posiciones próximas al catolicismo. Se puede admitir, después de las críticas de Brandés y Höffding, que si Kierkegaard hubiera nacido más tarde, hubiera sido católico[285]. No intentaremos decidirlo, y confesamos no distinguir señales bien claras. Nos basta que este francotirador, desterrado de su Iglesia, haya sido el testigo escogido por Dios para forzar a un mundo que despreciaba, cada vez más, la grandeza de la fe y que haya sido en un siglo arrastrado por el inmanentismo, el heraldo de la trascendencia. Nos

basta que este despreciador de toda apologética sea, a su manera, un poderoso apologista, cuya obra completa comenta esta máxima del *Post-scriptum:* «Que se prepare a estar atento al cristianismo no por la lectura de libros ni por las perspectivas histórico-mundiales, sino por la profundización en la existencia»[286].

Capítulo III
EL COMBATE ESPIRITUAL

Cada época tiene sus herejías. También cada época ve renovarse el principio de los ataques contra la fe. Desde la antigüedad —desde su fundación—, el cristianismo no deja de ser atacado, pero no siempre por el mismo lado, ni por la misma clase de adversario, ni con las mismas armas. Unas veces son los fundamentos históricos de nuestra creencia los que parecen sacudidos: la crítica de la exégesis bíblica, la historia de los orígenes cristianos, la de los dogmas y las instituciones de la Iglesia fueron el motivo de la contienda. Otras veces se desplaza al terreno de la metafísica. Entonces se niega la existencia de una realidad superior a las cosas de este mundo, o se la declara incognoscible; el pensamiento se repliega a posiciones inmanentes; o pretende, por el contrario, dividir el campo todo del ser y no dejar nada fuera de la razón que debe comprenderlo todo. Y como consecuencia, sin perjuicio de las objeciones más particulares contra tal o cual dogma, lo que desaparece es la idea de la creencia en un misterio. Frecuentemente los historiadores y los metafísicos son relevados o reforzados por los políticos: éstos acusan, más bien denuncian, en la Iglesia, lo que ellos llaman sed de dominación terrena; muchos de ellos, no contentos con oponerse a toda injerencia de la Iglesia en el Estado, quieren acabar también con toda influencia cristiana sobre el correr de los asuntos humanos, y los más ambiciosos llegan hasta a rechazar, en beneficio del Estado, esta distinción entre temporal y espiritual que el mundo debe al Evangelio. Vienen, finalmente, las objeciones de orden social, objeciones tan fuertes e insistentes que nos han parecido más de una vez preponderantes. Hace poco tiempo todavía, el primer cuidado de buen número de apóstoles acaso no era otro que probar, con la exposición de la doctrina social católica y con un esfuerzo de realizaciones sociales, que la Iglesia no se desinteresaba de la suerte del hombre en la tierra y que, madre de todos, no tiene ninguna alianza con los ricos y los poderosos.

Ninguno de estos tipos de objeciones se ha desterrado hoy. En ninguno de estos sectores puede aflojar nuestra vigilancia. Sin embargo, el ataque principal viene de otro lugar. Lo que está en primer plano, si no siempre al descubierto, sí en realidad, no es un problema de orden histórico, metafísico o político social. Es un problema *espiritual*. Es el problema humano total. Hoy no se combate al cristianismo solamente en uno de sus fundamentos o en una de sus consecuencias: es atacado directamente en su corazón. La concepción cristiana, la espiritualidad cristiana, la actitud interior, que antes que todo acto particular y gesto exterior define al cristiano, eso es precisamente lo que motiva el ataque. ¡Qué tímidos parecen ahora aquellos hombres que, por ejemplo, luchaban contra la Iglesia queriendo a la vez conservar el Evangelio! O los que pretendían liberarse de toda autoridad, de toda fe, pero que se reconocían seguidores de principios venidos de fuente cristiana. «Librepensadores» muy poco atrevidos, muy poco «liberados» aún. Sus sucesores no dejan de ridiculizar su falta de lógica y su impotencia, englobándolos en el mismo desprecio que a los creyentes. Los actuales no comprenden eso de contentarse con «la sombra de una sombra». No tienen ningún deseo de alimentarse del perfume de un vaso vacío. Vierten en el vaso un licor diferente por completo. Este «otro» es el cristianismo que derrocan y reemplazan. Jesús había operado una «subversión de valores»; lo que ellos hacen también es, a su vez, una subversión de valores. Al ideal cristiano oponen un ideal pagano. Contra el Dios que adoran los cristianos, ponen con toda fiereza nuevas divinidades. Haciendo esto tienen conciencia de que se ocupan de lo esencial y que de golpe hacen lo demás, pues profesan con Schopenhauer, que «es el espíritu y la tendencia moral lo que constituye la esencia de la religión y no los mitos de los que está revestida»[287].

I. El lugar del combate

Tal fue la convicción de Nietzsche y tal su deseo. El Dios cuya muerte anuncia Nietzsche no es solamente el Dios de la metafísica; es precisamente el Dios cristiano. Hostil al cristianismo desde que, alrededor de sus veinte años, perdió la fe, Nietzsche opone el *no* absoluto. Su negación, tan radical, se hará cada vez más violenta y frenética. Sus últimos escritos están llenos de gritos de odio y de invectivas. Pero nunca se toma el trabajo de diseñar

ninguna refutación[288]. Para él, tanto como para Comte o Feuerbach, se trata de un hecho. La historia cristiana no puede ser más que una leyenda, y su dogmática una mitología. Inútil, pues, detenerse. «Esta mitología que ni siquiera Kant ha abandonado completamente, que Platón preparó para desgracia de Europa... esta mitología ha agotado ahora su época»[289]. Por eso no merece que preste su interés. «Todo este absurdo de débil cristianismo, dice aún, estas telas de araña de conceptos, esta teología, no nos importan nada. Sería mil veces más absurdo que nosotros levantáramos un dedo para derrocarla»[290]. Lo esencial no está en esto. No se trata de una cuestión de verdad —¿hay una sola verdad?—, sino de una cuestión de valor.

«Hasta el presente, el asalto dado contra el cristianismo es no solamente tímido, sino falso. En tanto que no se considere la moral del cristianismo como 'un crimen capital contra la vida', sus defensores tendrán ventaja. El solo problema de la verdad del cristianismo —la existencia de su Dios y la historicidad de su leyenda, por no hablar de su astronomía o su ciencia de la naturaleza— es un problema muy accesorio en tanto no se ponga en cuestión el valor de la moral cristiana»[291].

«La moral cristiana, ¿tiene algún valor, o es una profanación y una vergüenza, a pesar de toda la santidad de sus medios de seducción?» Tal es para Nietzsche el verdadero, el único problema. Ya sabemos cómo lo resuelve. «Guerra al ideal cristiano, a la doctrina que hace de la beatitud y de la salvación el objeto de la vida, que proclama la supremacía de los simples de espíritu, de los corazones puros, de los que sufren, de los fracasados.

»...¿Cuándo y dónde se ha visto a un hombre digno de tal nombre parecerse a este ideal cristiano?»[292]. No combate la creencia en Dios: «¿Qué nos importa, en nuestros días, Dios, la creencia en Dios? Dios no es, hoy, más que una pálida palabra, un concepto»[293]. Lo que Nietzsche combate y lo que dice, «es preciso no dejar jamás de combatir al cristianismo», es «su ideal de hombre», este ideal en el que «la belleza mórbida y la seducción femenina, la elocuencia calumniosa e insinuante, halagan todas las cobardías y las vanidades de las almas débiles —y las más fuertes tienen también horas de debilidad—». Lo que combate es «la confianza, el candor,

la simplicidad, la paciencia, el amor al prójimo, la resignación, la sumisión a Dios, una especie de dos ojos, de repudiación de sí mismo», todas esas virtudes que el cristianismo propone al hombre para tentarlo. La institución de un ideal semejante, que sirve a los pequeños y a los débiles, ha amenazado de muerte las excepciones vigorosas; ha comprometido los grandes éxitos humanos, «como si este pequeño aborto del alma, este virtuoso animal medio, este borrego dócil que es el hombre, no solamente tuviera la preeminencia sobre la raza de hombres más perversa, más ávida, más temeraria, más pródiga, y de este hecho cien veces expuesto, sino también como si fuera el ideal, el objeto, la norma para el hombre en general, el bien supremo»[294].

Nietzsche tenía la conciencia de ser en este camino un iniciador. «Inauguro —decía— una nueva forma de pensamiento libre». «Nadie ha considerado todavía a la moral cristiana como algo que se encuentra por debajo de él... La moral cristiana fue hasta ahora la Circe de todos los pensadores. Estaban sometidos a su servicio. ¿Quién, antes que yo, ha descendido a las cavernas donde brota el aliento envenenado de esta especie de ideal, ideal de los calumniadores del mundo? ¿Quién ha osado sospechar tan sólo que estaban allí las cavernas?» Juzga que ha hecho falta para esto «un alto, una mirada a la lejanía, una profundidad psicológica absolutamente inusitada»[295]. Ciertamente, Nietzsche se siente ufano. Pero, a decir verdad, nunca la moral cristiana estuvo falta de tales adversarios. Recuérdese, por ejemplo, sin remontarnos a los primeros siglos, la postura pagana del Renacimiento, con un Maquiavelo que oponía a «nuestra religión», que «sitúa la dicha suprema en la humildad, la abyección, el menosprecio de las cosas humanas», la antigua religión que «hacía consistir el soberano bien en la grandeza del alma, la fuerza del cuerpo y todas las cualidades que hacen al hombre temible»... En el siglo XVIII, en el grupo de publicistas que se agita en torno a Diderot y del barón de Holbach, muchos profesaban un anticristianismo tan decidido. Por ejemplo, Grimm, que tacha al dogma cristiano de «mitología baja e innoble», enseñando «el envilecimiento, la ignominia, el servilismo», denigrando «el espíritu de la caridad cristiana» y declarando que «el espíritu del Evangelio no se ha podido nunca aliar con los principios de un buen gobierno»[296]. Pero estos «filósofos» eran de calidad demasiado baja para tener la suerte de arrastrar mucho tiempo a la minoría. En cuanto a Maquiavelo (al que Nietzsche había leído

directamente, precisamente antes de componer sus últimos escritos), no había logrado liberar el fondo de su pensamiento más que en escasos pasajes, no se colocaba habitualmente como maestro de filosofía moral, sino solamente de política. Es preciso reconocer que antes de Nietzsche no se había alzado un adversario tan poderoso, que concibiera su deseo de una manera tan clara, tan amplia y expresa y lo continuará en todos los terrenos con tanto ardor sistemático y reflexivo. Nietzsche está íntimamente penetrado de su misión de profeta. Legisla para el porvenir. «Otro ideal, dice, va delante de nosotros, prodigioso, seductor y muy peligroso... el ideal de un espíritu que juega neciamente, es decir, sin intención, por exceso de fuerza y fecundidad, con todo lo que se ha llamado hasta ahora sagrado, bueno, intangible, divino». Se considera llamado a iniciar una nueva era, «a colocar, por vez primera, en su sitio el gran signo de interrogación, a cambiar el destino del alma, hacer avanzar la aguja y levantar el telón de la tragedia»[297]. Con él el paganismo eterno levanta de nuevo la cabeza con toda fiereza, pero va revestido de un nuevo equipo. Se prepara para volver a modelar la vida individual tanto como la pública y los actos del poder. Toma sobre sus hombros, para realizar nuevas conquistas, el destino de la humanidad.

No vamos a exponer aquí una vez más el anticristianismo nietzscheano[298], esta llamada a una vida creadora, poderosa, heroica, esta moral de fuerza y de dureza, esta acusación de «resentimiento» lanzada contra los fundadores de la moral cristiana y también contra los grandes profetas de Israel; esta oposición entre la «nobleza» del héroe griego y la «bajeza» del esclavo cristiano, esta exaltación de Dionisos, el dios de la vida orgiástica y siempre renaciente, en contraste con el desprecio del Crucificado que, en el árbol de la cruz, «el árbol más venenoso de todos los árboles», es una «maldición para la Vida»[299]. Nos basta, ahora, señalar la extrema gravedad del ataque. No se dirige, como otros, a los especialistas de historia o de metafísica; su acción no queda reducida a los círculos intelectuales, sino que, sin tener necesidad de ser interpretado por hombres de ciencia, sacude las almas. Apunta a la minoría espiritual, y cuando alcanza su objetivo, consigue pervertirla, ahorrándole todo sentimiento de decaimiento. Como todo lo que es del espíritu, al mismo tiempo que se infiltra por todas partes, es difícilmente captable y tiene posibilidad de ocasionar estragos enormes antes de que se pueda dar el primer grito de alerta. Bajo la envoltura de

fórmulas impecables, a veces incluso al amparo de un robustecimiento aparente de ortodoxia, pueden sufrir las almas de gangrena. Por otra parte, la pereza intelectual puede ser un preservativo poderoso contra ciertas objeciones, el deseo de seguridad social puede llegar a ser un argumento en favor de la religión, pero ni la pereza intelectual ni el deseo de seguridad social protegen contra la invasión del espíritu pagano. A las connivencias que este espíritu ha encontrado siempre en nuestra naturaleza, la fuerza de Nietzsche ha añadido otras haciendo una llamada al instinto de poderío[300]. Lo que nos demuestran los hechos es hasta qué punto ha tenido gran éxito esta tentativa. Su influencia es hoy universal. El neopaganismo es el gran fenómeno de nuestro tiempo. A pesar del horror y la vulgaridad de las formas que reviste al extenderse, continúa absorbiendo a muchas almas nobles, a veces incluso a almas cristianas cuya ceguera produce horror. Muchos jóvenes, desde hace cuarenta o cincuenta años, piensan que un «profundo desprecio del hombre» debía ser el patrimonio de las «grandes almas»[301]. Muchos sueñan en «éxtasis heroicos» y añoran el orgullo de los héroes antiguos; muchos hacen reflexiones semejantes a las que señalaba Rainer Maria Rilke después de una lectura entusiasta, del nuevo profeta: «Eso que se adora como el Mesías, convierte al mundo en un hospital. Llama sus hijos, sus bien amados, a los débiles, a los desgraciados y a los enfermos. ¿Y los fuertes? ¿Cómo nos podríamos superar, nosotros, si prestamos nuestra fuerza a los desgraciados, a los oprimidos, a los viles perezosos, desprovistos de sentido de la energía? Que caigan, que mueran solamente los miserables. ¡Sed duros, sed terribles, no tengáis piedad! ¡Debéis ir adelante, siempre adelante! Pocos hombres, pero grandes... , construirán un mundo con sus brazos vigorosos, musculosos, dominadores, sobre los cadáveres de los débiles, de los enfermos»[302].

Otros, después de haber repetido el grito: «¡Los dioses han muerto, viva el Superhombre!», celebran el nuevo ideal nietzscheano en términos que es preciso conocer si se quiere comprender algunos hechos dominantes de nuestra historia contemporánea:

> «Nietzsche anuncia la vuelta próxima del ideal, pero de un ideal enteramente nuevo y diferente. Para comprender este ideal habrá una categoría de espíritus libres, fortificados por la guerra, la soledad y el peligro. Espíritus que conocerán el viento, los glaciares, las nieves de las

> cumbres y sabrán medir sin temblor los más profundos abismos. Espíritus dotados de una especie de perversidad sublime, y que nos librarán del amor del prójimo y del deseo de la nada para devolver a la tierra su objetivo y a los hombres su esperanza».

Incluso en Francia, desde el comienzo de este siglo, el Evangelio de Zaratustra encontró eco, reducido pero no mitigado, en algunos cenáculos. La corriente nietzscheana unía sus aguas con uno de los brazos del gran río positivista. Así un Hugues Rebell emprendía la persecución de «este espíritu cristiano que lo ha infectado todo hoy», decía, «hasta a los hombres que se dicen sus enemigos»[303]. Un Pierre Lasserre, autor de una obra llena de admiración sobre la moral de Nietzsche, reprochaba al cristianismo haber hecho del sufrimiento un misterio y por ello haber «afeado los ojos de los que sufren»:

> «Perseguidos cruelmente por las flechas de Apolo, los ojos cristianos se llenan de cólera, de odio, de desesperación... ; el recelo y el rencor habitan en ellos... Si alguna vez parecen haber encontrado el descanso, si están calmados, serenos, etéreos, tened cuidado. ¡Entonces es cuando sienten la más sabia y orgullosa malicia! ¡Quieren persuadiros de que no han desertado nunca al enemigo, que están viendo los primeros resplandores del más allá... ; el odio que veo en esta clase de ojos cristianos es precisamente la quintaesencia del odio cristiano a la tierra. Cuando son los más dulces es cuando los ojos cristianos son los más oblicuos... En el fondo, ¿no es una suprema pillada de incurables el amar a la enfermedad y exaltarla?»[304].

¿No es un laborioso ejercicio de retórica, imitación pesada del maestro por un discípulo sin genio? Indudablemente. Sin embargo, la influencia de semejantes escritos no fue digna de darse al olvido. ¡Pero hoy se trata de otra cosa! El cristianismo se encuentra bloqueado por todas partes, y el corazón de numerosos bautizados ha comenzado a rendirse. Los relatos de apostasía abundan. La embriaguez hace titubear a los más sabios...

II. El espíritu del cristianismo

Los sentimientos de Nietzsche con respecto a Jesús han permanecido siempre mezclados. También sus juicios sobre el cristianismo. Ve menos en él un ideal falso que un ideal gastado. «Es nuestra piedad más severa y más refinada —dice, por ejemplo— lo que nos impide ser todavía cristianos»[305]. Se refiere a los cristianos de nuestro tiempo, a nosotros. Su desprecio azotador apunta a nuestras mediocridades, a nuestras hipocresías. Apunta a nuestras debilidades decoradas con nombres bonitos. Al recordarnos la austeridad valiosa y fuerte del «cristianismo actual», a veces, en efecto, «dulzón y nebuloso», ¿está equivocado completamente? ¿Es necesario defender contra él todo «lo que hoy lleva el nombre de cristianismo»? Cuando se grita, por ejemplo, hablando de nosotros: ¡Haría falta que me cantasen cantos mejores para que pudiera creer en el Salvador! ¡Haría falta que sus discípulos tuviesen un aire más de salvados![306], ¿cómo nos vamos a atrever a indignamos? ¿A cuántos de entre nosotros aparece el cristianismo como «una cosa grande, desorbitada y de la que se puede sentir alegría y entusiasmo al liberarnos de ella por completo?»[307]. Los infieles con los que nos codeamos todos los días, ¿perciben en nuestras frentes el rayo de esta alegría que redujo hace veinte siglos a la minoría de almas paganas? ¿Son los nuestros corazones de hombres resucitados en Cristo? En medio de este siglo, ¿somos nosotros los testimonios de las Bienaventuranzas? Dentro de poco discerniremos bien la blasfemia en la terrible frase de Nietzsche y en todo su contexto; ¿pero no nos obliga también a discernir, en nosotros, lo que ha podido llevar a Nietzsche a la blasfemia?

Esto es lo trágico de la situación presente. Sea la que sea la situación del pasado, se nos dice, el cristianismo de hoy, vuestro cristianismo, es el enemigo de la vida, porque no es viviente. «Veo —decía ya Jacques Riviere en 1907 en una carta a Paul Claudel— que el cristianismo se muere... No se sabe qué hacen en nuestras ciudades esas flechas que no son ya la oración de ninguno de nosotros. No se sabe lo que quieren decir esos grandes edificios, agobiados entre estaciones y hospitales en donde el pueblo ha enterrado a sus monjes; no se sabe lo que significan esas cruces de estuco sobre las tumbas impregnadas de un arte sin gusto»[308].

Indudablemente, la respuesta de Paul Claudel a este grito de angustia era acertada: «La verdad no tiene nada que ver con el número de personas a las que persuade». Pero si los que han permanecido fieles a la verdad aparecen

sin «virtud», es decir, sin fuerza interior, ¿no parece justificado el abandono de los otros? Los considerandos del veredicto son tales que frecuentemente tenemos que aceptarlo. Una experiencia casi cotidiana nos muestra que un buen número de reproches, los más duros de los que se nos dirigen, provienen, a la vez, de nuestros peores adversarios y de los hombres de buena voluntad. El tono, la intención, la inspiración profunda son muy diferentes, pero los juicios son, en fin de cuentas, los mismos. Coincidencia asombrosa, por significativa. Entre los mejores de los que nos defraudamos de esta forma, alguno de los más clarividentes y espirituales se encuentran prisioneros entre dos sentimientos contrarios: les ve seducidos por el Evangelio, cuyas enseñanzas les parecen llenas de fuerza y novedad; atraídos por la Iglesia, en la que presienten una realidad más que humana y la única institución capaz de dar, con el remedio a nuestros males, la solución al problema de nuestro destino. Pero he ahí que se detienen en el umbral: el espectáculo que le ofrecemos nosotros, los cristianos de hoy, «la Iglesia que somos», este espectáculo, les repele. Llegan a pensar y «a decir que lo que queda del ideal evangélico en el mundo sobrevive fuera de nuestros campos»[309]. Esto no quiere decir, forzosamente, que nos condenan; es más bien que no nos pueden tomar en serio. ¿Acaso condena la historia a Rómulo-Augústulo por no haber renovado la obra de César Augusto? Señala simplemente que en este último heredero del Imperio la savia estaba ya agotada... Igualmente sucede con nosotros y la Iglesia que representamos, a los ojos de buen número de contemporáneos nuestros. Su sentimiento es una mezcla de admiración y desprecio.

De ahí a la tentación que acecha hoy a muchos de los nuestros. Mientras la gran masa se hace cada vez más inerte, blasfemando un poco más cada día contra el Salvador, del que se separa constantemente, comprendiéndolo menos, y millares de devotos, millares de «edificantes», dan prueba de su mediocridad y falta de cultura y vida espiritual, hay en la Iglesia hombres que ven, que entienden, que reflexionan. Hay cristianos que rechazan al proteger su fe con una muralla de ilusiones. «Si —se dicen—, es verdad. Tomado en conjunto, nuestro cristianismo ha perdido su sazón. A pesar de tantos esfuerzos magníficos para devolverle la vida y la frescura, está enervado, rutinario, arterioescleroso. Cae en el formalismo y en la rutina. Tal como lo practicamos nosotros, tal como lo pensamos ahora, es una religión débil, ineficaz; religión de ceremonias y de devociones, de

ornamento y de consolación vulgar, sin profundidad seria, que no hace mella en la realidad de la actividad humana, y a veces hasta falta de sinceridad. Religión al margen de la vida, que incluso nos arroja fuera de ella. He ahí a lo que ha venido a parar en nuestras manos el Evangelio; a esto ha llegado esta inmensa esperanza que se alzó en el mundo. ¿Se puede reconocer el soplo de este espíritu que debía recrear todas las cosas y renovar la faz de la tierra? Muchos de entre nosotros ¿acaso no hacen profesión de catolicismo por las mismas razones de *confort* íntimo y de conformismo social que les harían rechazar, hace veinte siglos, la inquietante novedad de la Buena Nueva? ¿Y qué decir de esta mezcla de política y 'devoción' en la que la religión apenas encuentra sitio? El mal es tan grave, aunque de otra naturaleza, entre los más 'practicantes' como entre los mundanos. Incluso los más virtuosos no son siempre los menos atacados de este mal. La impaciencia a toda crítica, la incapacidad para toda reforma, el miedo de la inteligencia, ¿no son señales manifiestas? Cristianismo clerical, cristianismo formalista, cristianismo apagado y endurecido... La gran corriente de la Vida, que nunca se interrumpe, parece haberse detenido desde hace algún tiempo en la orilla... »

En este punto de su reflexión es donde la lucidez entusiasta empieza a cambiarse en deformación satírica, y donde se insinúa la tentación. Tentación de «bizquear», como decían antiguamente los profetas, hacia el lado del nuevo paganismo, para arrebatarle algo de esta fuerza y de esta vida de la que aparece nimbado. Insensiblemente los reproches hechos a nuestro cristianismo se convierten en críticas al cristianismo mismo. Después de haber denunciado el aspecto negativo con el que practicamos a menudo las virtudes cristianas, se llega a acusar a «las virtudes negativas» que constituyen el cristianismo. Las sátiras de los falsos cristianos no son ni «de la naturaleza ni de la gracia»; y termina recogiendo la sátira nietzscheana del cristiano auténtico atacado de «hemiplejía». Hay extrañas consonancias entre la intención que se recoge en las horas de confidencia dolorosa o de bruscas sinceridades escapadas de los labios de algunos jóvenes cristianos, y las descripciones, caricaturas, que se encuentran en una obra como el *Livre des vivants et des morts*[310]. En último extremo, esto puede ser de nuevo la apostasía. Los casos no son inauditos. Muestran en el estado fuerte una disposición que en el estado débil se ha extendido ampliamente.

No serviría de nada cerrar los ojos ante las causas de un malestar tan grande. No se debe rehusar el reconocer lo bueno que hay en el adversario ni es conveniente no ceder a reflexionar sobre los propios defectos. Actitud semejante no tiene más que las apariencias de la intrepidez de la fe. El alma fiel es siempre un alma abierta. Pero, por el contrario, no sería menos mortal el perder confianza, por poca que fuese, en los recursos de nuestra herencia cristiana para ponernos a buscar un remedio exterior. Si queremos reencontrar un cristianismo fuerte, el «cristianismo de choque» del que se ha hablado con tanto acierto, nuestro primer cuidado ha de ser evitar que se incline, como ha sido siempre el peligro, en el sentido de un cristianismo de fuerza. Si no, desde luego, la cura no sería más que una agravación del mal. Si la búsqueda de un cristianismo de fuerza no fuese una traición, sería cuando menos una reacción de debilidad[311]. ¿Es que no está claro que, en este caso, queriendo, a pesar de todo, permanecer cristiano no se podría nunca ofrecer más que una pálida imitación del ideal de fuerza que avanza triunfador? La derrota sería doble de antemano. En lugar de revalorizar el cristianismo como se quería, se le habrá debilitado al desnaturalizarlo. Se trata de otra cosa completamente distinta. Se trata de devolver al cristiano su fuerza en nosotros. Y esto quiere decir, ante todo, encontrarlo tal como es en sí, en su pureza y autenticidad. En fin de cuentas, lo que necesitamos no es un cristianismo más viril, o más eficaz, o más heroico o más fuerte, sino vivir nuestro cristianismo más virilmente, más eficazmente, más fuertemente, más heroicamente, si es preciso. Para vivirlo tal como es no hay nada que cambiar, nada que añadir; no hay que adaptarlo a la moda del día. Es preciso devolverlo a nuestras almas. Ponerlo en nuestras almas.

La cuestión, repetimos una vez más, es una cuestión espiritual, y la solución es siempre la misma: en la medida en que nosotros lo hayamos dejado perder, hemos de reencontrar «el espíritu» del cristianismo. Por esto nos hemos de templar de nuevo en sus fuentes y, sobre todo, en el Evangelio. Tal como la Iglesia no deja de ofrecérnoslo, este Evangelio nos basta[312]. Siempre nuevo, siempre se puede volver a encontrar. Los mejores entre los que nos critican saben, algunas veces, apreciarlo mejor que nosotros. No le reprochan debilidades pretendidas: nos reprochan a nosotros el no explotar su fuerza. ¿Sabremos comprender la lección? Señor, si el mundo está seducido por tantos mitos, si conoce hoy un retorno ofensivo del paganismo es porque nosotros hemos dejado desazonar la sal de nuestra doctrina. Hoy

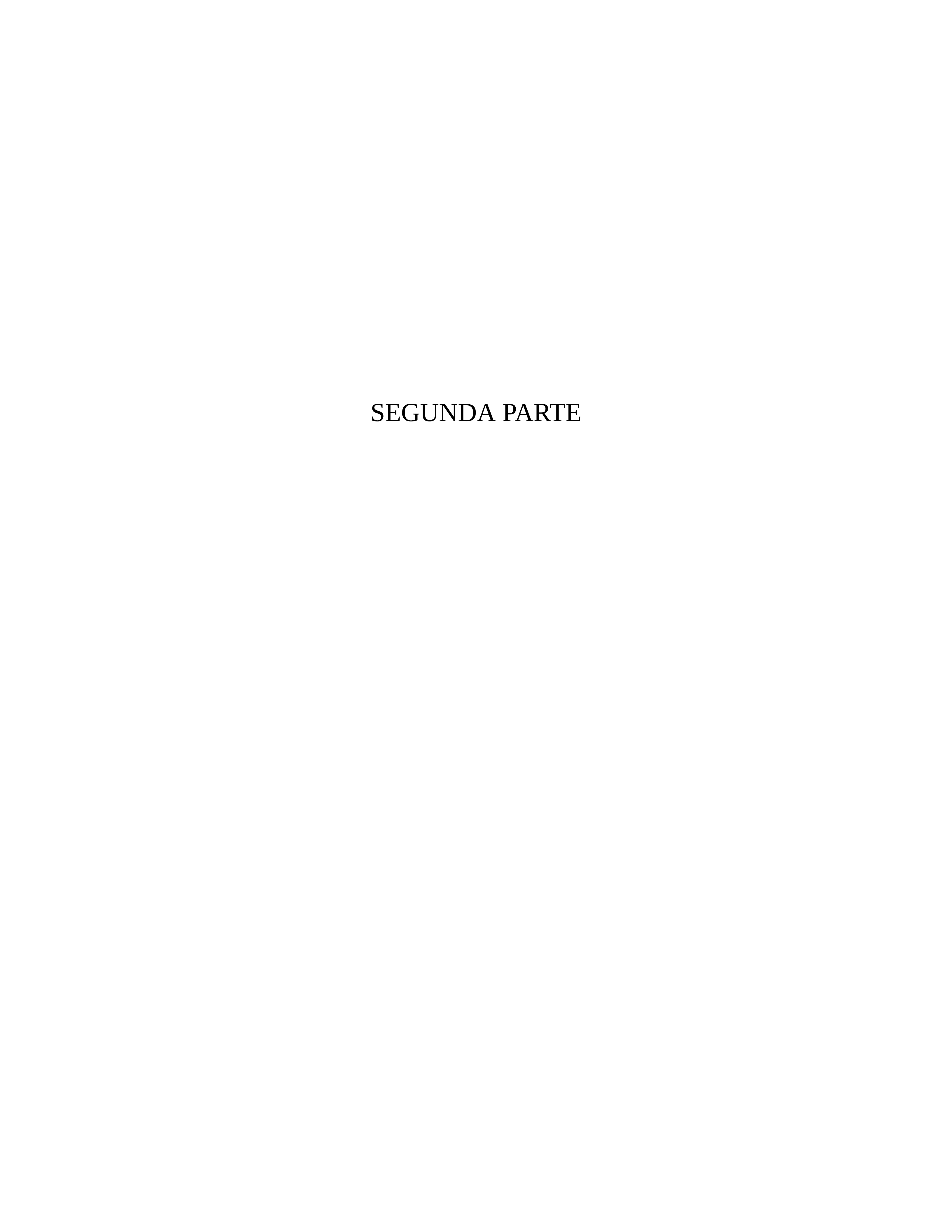
como ayer y como siempre, la salud está sólo en Vos —¿y quién somos nosotros para discutir o revisar vuestras enseñanzas?—. Señor, preservadnos de una tal equivocación y dadnos, si hace falta, una fe sumisa, pero el amor ardiente y concreto de vuestro Evangelio.

El cristianismo, si consideramos lo esencial, es la religión del amor. «Dios es el amor, dice el apóstol san Juan, y el que viva en el amor, vive en Dios, y Dios mora en él»[313]. «Cuanto mejor sea la conciencia de nuestra fe, mejor lo comprenderemos. No debemos, ciertamente, desconocer las condiciones de este amor y de sus fundamentos naturales, en particular de la justicia, sin la cual no es más que un falso amor, de esta justicia que hoy no es menos escarnecida que el mismo amor. Debemos desconfiar de esas falsificaciones, groseras o sutiles, hoy tan numerosas, o de esas recetas demasiado fáciles para alcanzarla. Pero, en fin de cuentas, todo es por el amor. Es el absoluto al que se ordena todo, en relación con el cual todo ha de ser juzgado. Bien por medio de asaltos violentos, bien por mil caminos más sutiles, se intenta siempre robarle esa primacía. El prestigio de la violencia se insinúa hasta en los corazones cristianos, y hace que se oculte o por lo menos hace que disminuya el aprecio del Amor. ¡Contra estos asaltos, que el espíritu nos comunique el don de Fuerza! Pero contra los ataques más insidiosos, que Él nos comunique también el don de la Sabiduría, para que comprendamos en qué consiste la Fuerza cristiana[314]. No consiste en dar de lado al Amor, como un antagonista; consiste en cultivarlo en su servicio.

Dado el estado actual del mundo, un cristianismo viril y fuerte debe llegar a convertirse en un cristianismo heroico... Pero este epíteto es una calificación, no debe ser una definición, pues en este caso sería una falsificación. Ante todo, este heroísmo no consistirá en modo alguno en hablar constantemente del heroísmo ni en delirar sobre la virtud de la fuerza, lo que probaría quizá que se sufre en el ascendiente de otro más fuerte y que se empieza a desertar. Consistirá, precisamente, en resistir con todo coraje, frente al mundo y quizá frente a sí mismo, ante los influjos y las seducciones de un falso ideal para mantener firmemente, en su paradójica intransigencia, los valores cristianos amenazados y escarnecidos con humilde fiereza. Pues si el cristianismo puede y debe asumir las virtudes del paganismo antiguo, el cristiano que quiera permanecer fiel no

puede más que rechazar con un no categórico un neopaganismo que está fundado contra Cristo. La dulzura y la bondad, la delicadeza hacia los pequeños, la piedad —sí, la piedad— para con los que sufren, el desprecio de medios perversos, la defensa de los oprimidos, la consagración oscura, la valentía de llamar al mal por su nombre, el espíritu de paz de concordia, el corazón abierto, el pensamiento del cielo... , he ahí el heroísmo cristiano salvador. Toda esta moral de esclavos hará patente que es una moral de hombres libres y que es la única que hace libre al hombre.

Nunca se prometió a los cristianos que serían muchos, los más. (Se les anunció más bien lo contrario). Tampoco se les dijo que parecerían siempre los más fuertes, ni que todos los hombres no serían conquistados por otro ideal que el suyo. Pero, en todo caso, el cristianismo no tendrá nunca eficacia real, ni existencia real, ni hará conquistas reales más que por fuerza del espíritu propio de él, *por la fuerza de la caridad*.



SEGUNDA PARTE

AUGUSTO COMTE Y EL CRISTIANISMO

En 1842, Augusto Comte concluía la publicación de un extenso *Curso de filosofía positiva*. El mismo año en el que Ludwig Feuerbach publicaba *La esencia del cristianismo*. Esta coincidencia de fecha pone de manifiesto la convergencia de dos deseos. Émile Saisset escribiría poco después: L. Feuerbach en Berlín, como Augusto Comte en París, propone a Europa la adoración de un nuevo Dios, «el género humano»[315]. Ya se conoce el éxito que Marx debía dar al humanismo de su maestro poniéndolo como base del movimiento comunista. El éxito del positivismo no habría de ser menor, aunque alcanzado por caminos bien distintos. Ni el «Curso», ni los escritos que le siguieron proporcionaron a su autor la adhesión entusiasta de la juventud intelectual. La iglesia que fundó, y de la cual había de ser primer Pontífice, no contaba, a su muerte, más que con un puñado de creyentes, amenazados por el cisma. Sin embargo, a final del siglo XIX se pudo escribir que «el espíritu positivo», a cuya iniciación y definición había contribuido más que nadie, estaba «tan íntimamente mezclado en el pensamiento general» de la época, que apenas se le percibía, «como no se percibe el aire que se respira»[316]. En cenáculos diversos, pero igualmente activos, se profesaba una ortodoxia marxista. Si el positivismo completo guarda un cierto carácter esotérico, su poder no ha disminuido; al contrario, y hoy todavía es para muchos espíritus objeto de una fe y de un fervor intensos.

El positivismo se presenta a nosotros como una de las tres o cuatro fórmulas de vida que pretenden responder a todas las necesidades de la humanidad. Ante todo no se presenta como crítico o «destructor», sino como «orgánico»: tal es el sentido principal que atribuye a la palabra «positivo»[317]. También aspira a reemplazar en Europa al cristianismo para introducir al mundo entero en nuevos caminos. Quiere, para asentar mejor su empresa, una revolución en el terreno del pensamiento: encontrar, como

decía Comte, «una coherencia social» definitiva. «La organización espiritual de Occidente, única base posible de la regeneración temporal», tal es el primero de sus objetivos[318]. Al que se eleve un poco para observar las grandes corrientes espirituales de nuestra época, le parecerá el positivismo más como aliado del marxismo y nietzscheanismo que como antagonista. Con otros métodos, con otro espíritu, rivalizando con ellas, sin embargo, coincide en el mismo objetivo esencial. Es igual que las otras, una de las formas por las que el hombre moderno intenta escapar a toda trascendencia y sacudir lo que cree que es un insoportable yugo, la fe en Dios. «Descubrir un hombre sin señales de Dios». Así M. Henri Gouhier define la empresa de Comte[319]. Cuál es el sentido preciso de este ateísmo comtiano, qué actitud produce con respecto a la religión católica, por qué transposiciones, por fin, confiere su fundador a la doctrina positiva un carácter religioso, es lo que intentaremos mostrar. Deseo limitado, que nos obliga a dejar de lado ciertos aspectos del comtismo, pero que nos permitirá poner de relieve algunos de los más importantes y más actuales.

Capítulo I
EL SENTIDO DEL ATEÍSMO COMTIANO

I. La ley de los tres estadios

Todos los bachilleres de Francia conocen la ley de los tres estadios. Comte tenía veinticuatro años cuando la formuló por vez primera, en abril de 1822, en un opúsculo que llamaría más tarde su «opúsculo fundamental» y que entonces era un «folleto de los trabajos científicos necesarios para reorganizar la sociedad», incluido en un volumen publicado por su maestro Saint-Simon[320]. Insistió al poco sobre él para precisarlo más, en noviembre de 1825, en las «Consideraciones filosóficas sobre las ciencias y los sabios»[321]. «Dada la naturaleza del espíritu humano —decía—, cada rama de nuestros conocimientos está sujeta, en su desarrollo, a pasar por tres estadios teóricos diferentes: el estadio teológico o ficticio, el estadio metafísico o abstracto y, por último, el científico o positivo». El hombre «ha comenzado por concebir los fenómenos de todas clases como debidos a la influencia directa y continua de agentes sobrenaturales; a continuación los ha considerado como producidos por diversas fuerzas abstractas inherentes al cuerpo, pero distintas y heterogéneas, y por fin, se ha limitado a considerarlas como sometidas a un cierto número de leyes naturales invariables que no son otra cosa que la expresión general de las relaciones observadas en su desenvolvimiento». Éstas son las tres grandes épocas de la evolución humana que la Historia nos revela con respecto a cada ciencia y que el examen de la naturaleza humana nos conduce a colocar como «inevitables» e «indispensables», tanto desde el punto de vista intelectual como desde el moral y social. Dentro de la primera etapa, Comte distingue tres momentos que le parecen resumir toda la historia de las religiones: fetichismo, politeísmo y teísmo.

En el sentido metafísico, no ve más que una fase intermedia sin verdadero carácter original, en la que el espíritu enlaza los hechos «según unas ideas que no son completamente sobrenaturales, pero que no son todavía completamente naturales», aunque «las concepciones metafísicas contienen a la vez a la teología y a la física, o mejor aún, no son más que la primera modificada por la segunda». Después señala diversas clases de fenómenos, saliendo, por orden de complejidad creciente, «del dominio de la teología y de la metafísica para entrar en el de la física»: aquí está precisamente el lugar de los últimos de todos los «fenómenos morales», que forman, por último, la «física social» (Comte la designará con el nombre de Sociología), tan positiva como otra «ciencia de observación», tan científica como la física celeste, terrestre, vegetal o animal. Pronto los sabios habrán adquirido de este modo «todo el imperio perdido sucesivamente por el clero», y entonces construirán «un nuevo poder espiritual»[322].

Repartida y desarrollada a lo largo de sus obras posteriores, especialmente en el *Curso de filosofía positiva*[323], esta ley de «los tres estadios generales del espíritu humano y de la sociedad» constituye el cuadro sobre el cual Augusto Comte vierte toda su doctrina. Esto no quiere decir que no lo modifique. Siempre tendrá una tendencia a considerar el segundo como un estadio puramente crítico y a interpretarlo en sentido peyorativo. Por el contrario, exaltará primero el fetichismo. Rechazando por una parte el punto de vista racional que era, por el momento, casi exclusivamente el suyo, se colocará cada vez más en el punto de vista del sentimiento para estudiar la evolución humana y, sobre todo, para hacer sus juicios de valor; después de haber querido «sistematizar la existencia especulativa y la existencia activa» que le corresponde, emprenderá la sistematización de la vida afectiva, reconocida entonces «como la parte verdaderamente preponderante de toda existencia humana», la que «proporciona a las otras dos un impulso y una dirección continuos»[324]. Reduciendo la religión, sobre todo, al sentimiento, distinguirá cada vez con más claridad «religión» y «teología»; sin negar la ley que relega a la teología a un pasado muerto volverá a encontrar la religión a su manera, de suerte que, según él, «la historia de la humanidad puede ser representada en un sentido, como una evolución que va desde la religión primitiva (fetichismo) a la religión definitiva (positivismo)»[325]. Llegará incluso por otra parte a proclamar la necesidad de un cuarto estadio, en el cual el espíritu se libera de la ciencia

«como se ha liberado de la ontología y de la teología», aunque el estadio científico, por lo menos tal como ahora es concebido, no debe constituir «más que un primer paso hacia el estadio verdaderamente positivo»; tanto que, mientras «el prestigio científico sobreviva bajo el yugo teológico y metafísico, permanecerá incapacitado para dirigir la reorganización final»[326]. Pero todo esto que hemos señalado no impide que Comte mantenga hasta el final «la ley fundamental de la evolución intelectual»[327]. Al fin de su vida comprueba con satisfacción que sus «treinta años de trabajos» habían sido admitidos por todos los pensadores que estaban verdaderamente a la altura de este siglo[328]. Siempre reivindicó la paternidad de lo que con verdadera fiereza llamó «su ley», «su gran ley», contando él mismo cómo la había «descubierto» luego de una noche de reflexión intensa y cómo había encontrado a continuación en ella misma «su unidad cerebral» y la plenitud y la «armonía filosófica»[329].

Se ha dicho que ésta era una ilusión que se hacía Comte. Se han citado textos anteriores. Hay que reconocer, en efecto, por no hablar de otros antecedentes menos precisos, que Saint-Simon, refiriendo los propósitos del doctor Burdin, había distinguido en toda ciencia dos estadios sucesivos, conjetural y positivo, prediciendo que la moral, la política y la filosofía llegarían a ser ciencias positivas; también se señala que en su «Sistema Industrial» había hablado de un «estado intermedio» entre «las ideas puramente teológicas» y las «ideas positivas»[330]. ¿Es preciso reconocer también que Turget, en el prólogo de su *Discurso sobre los progresos del espíritu humano*, había descrito con toda claridad las tres fases por las cuales pasa el espíritu humano para llegar a constituir las ciencias naturales?[331]. Es decir, que «uniendo y aplicando la ley de Turget a las concepciones de Burdin» y de Saint-Simon, Comte no había aportado nada verdaderamente nuevo, y si el nombre «comtismo», empleado algunas veces como sinónimo de positivismo, llegó a prevalecer, se podría decir que Turget y Burdin eran los Colones de un sistema en el que Augusto Comte era el Américo Vespucio[332].

Esta conclusión sería exagerada. Pues las ideas desarrolladas por Saint-Simon no eran más que intentos ingeniosos[333], hechos como de paso; en cuanto a Turget, si había dado una primera formulación de la ley de los tres estadios, no se refería más que a una categoría de fenómenos, sin haber

soñado extenderla «a las concepciones del orden moral y social», ni tampoco soñó nunca en encerrar en los límites del estado positivo toda nuestra actividad intelectual. Esto es precisamente lo que notaron, contra Renouvier y Pillon, muchos discípulos de Augusto Comte, el doctor Audiffrente, el doctor Robinet, E. Semerie[334]. Daban esta prueba simple y definitiva: Turget creía en Dios. Lo que constituye la verdadera originalidad de A. Comte es precisamente la generalización a la que se lanza y la fundación del positivismo, a la vez, como método y como doctrina; su originalidad estriba en la constitución de una basta síntesis que condensa en una fórmula simple, a la vez una filosofía de «la naturaleza, de la historia y del espíritu»[335].

Solamente añadiremos nosotros una pregunta: ¿En qué le hemos de felicitar? Si por una parte hemos averiguado que aparece un poco mezquina en lo que respecta a su originalidad, pero solamente en ciertos aspectos, cuando llegamos a la cuestión de fondo la crítica tiene toda la razón. No vamos a insistir en el hecho de que el espíritu de Comte, tan cerrado y formado, haya dejado fuera de sus perspectivas hechos fundamentales, conocidos ya en su tiempo, que le habrían obligado a rebatir el rigor de la ley: él mismo lo reconocía, a su modo, con desenvuelta ingenuidad[336], y si rechaza las «investigaciones demasiado detalladas» y critica la «pueril e inoportuna ostentación de una erudición estéril y mal dirigida» que tiende hoy a complicar el estudio de nuestra evolución social»[337], es a causa de... Se ha señalado también que lo que toma Comte por tres estadios sucesivos son más bien «tres modos coexistentes del pensamiento», que corresponden a tres aspectos de las cosas; el progreso consiste en distinguir cada vez mejor estos tres aspectos, percibidos ahora en una especie de unidad caótica; si es verdad el decir que la física (entendiendo por física toda la ciencia) comenzó por ser teológica, también es verdad que la teología comenzará por ser física, y la ley de la evolución no pretende apartar más la teología de la ciencia, sino «purificarlas» ambas diferenciándolas[338]. En resumen, la generalización de la ley de los tres estadios, esta generalización que constituye la principal originalidad de Comte y que, a los ojos de sus discípulos, es su gloria, nos parece, por el contrario, caracterizar la tara esencial de su pensamiento. Su equivocación no está en haber extendido el método positivo a los hechos humanos para fundar una física social, sino en haber querido reducir a éste todo el conocimiento humano; en otros

términos, haber querido reducir al hombre a no ser más que el objeto de la sociología[339]. Émile Durkheim encontraba esta reducción admirable: celebraba la victoria que habían conseguido Saint-Simon y Comte al vencer «las resistencias obstinadas» del espíritu humano para someter a la ciencia al mismo nivel que los otros objetos, liberándose resueltamente del prejuicio que nos lleva a «ponernos fuera de las cosas» y a «reclamar un lugar aparte en el universo». Por esto, dice, se realizó no solamente «una de las conquistas más importantes de la ciencia», sino «una conquista que ha tenido como efecto el orientar el espíritu en una nueva dirección». Pensar científicamente, ¿no es pensar objetivamente, es decir, despejar nuestras ideas de lo que tienen de exclusivamente humano para llevarlas a una expresión de las cosas tan adecuada como sea posible? En una palabra, ¿no es inclinar la inteligencia humana ante las cosas?[340]. Aquí vemos cómo se adopta esta fórmula tan equívoca de «sumisión al objeto», con su corolario práctico de «realismo», del cual los discípulos de Comte habrían de hacer el abuso que conocemos. ¿No consiste todo el problema en saber precisamente si el espíritu es reductible a su objeto? O, más bien, el solo hecho de que el espíritu piense el objeto —lo más objetivamente que pueda—, ¿no indica bastante que lo trasciende y trascenderá siempre cualquier objeto, sea el que fuere? No decimos, pues, que A. Comte no aporta ninguna solución al problema que el espíritu se plantea a sí mismo y que nace por el solo hecho de conocerlo objetivamente, constituyendo la ciencia positiva, esta ciencia positiva que fue la del espíritu humano, sino que afirmamos que este problema no lo capta en absoluto[341].

La ley de los tres estadios, tal como la sistematizó y explotó, indica una poderosa organización cerebral, y tuvo motivo para mostrarse orgulloso de ella. Por lo demás, su orgullo era más bien modestia. Pues al presentar su «nueva filosofía histórica», no pretendía dar al mundo ningún sistema inédito. No quería ser más que el intérprete de la edad en la que entraba la humanidad. Toda su ambición se limitaba a describir a grandes rasgos «la evolución humana» y a poner de relieve el estado que resultaba de esta evolución[342], con vistas a preparar el porvenir.

II. La transición monoteísta

La edad positivista ha llegado: es un hecho del cual hay que levantar acta. Lo que queda de las edades precedentes no es más que supervivencia. «El deplorable estado de infancia prolongado, en el que languidece todavía la ciencia social», va a acabar, por lo menos en algunos cerebros de la minoría. No está condenada a permanecer indefinidamente por «Una fatal excepción» en el estado teológico-metafísico, en que la mantienen todavía incluso espíritus eminentes. Se aproxima el día en que toda «la teología se extinguirá ante la metafísica»[343]. Hacia fines de la Edad Media se inició en Occidente la crisis decisiva de la historia humana. Desde entonces «el espíritu positivo, desarrollándose más en dos siglos que en toda su larga carrera anterior, no ha hecho posible otra unidad mental que la que resulta de su propio ascendiente universal»[344]. Si se quiere emprender seriamente la «reorganización social» que nos hará salir de la horrible anarquía en que nos ha sumido la revolución de 1789 será preciso hacerla «sin ninguna intervención teológica». Comte no cesó de mostrarse sarcástico frente a la «doctrina retrógrada que, por una proposición verdaderamente ridícula, se atreve a preconizar hoy como única solución posible de la anarquía intelectual, la quimérica reinstalación social de los mismos vanos principios cuya inevitable decrepitud ha producido fundamentalmente esta anarquía[345]. Hoy, declara constantemente, el catolicismo está «putrefacto», todo teologismo está «agotado»[346], todo lo que destila está, de ahora en adelante, en una «decrepitud irrevocable», y hasta tal punto, que incluso los más ilustres intérpretes de un modo de pensar semejante no lo comprenden desde hace ya mucho tiempo, y los que quisieran resucitarlo con apoyo de una «política retrógrada» están, no obstante sus vanas pretensiones morales, condenados «a la hipocresía»[347]. Los espíritus que, en nuestro siglo, quieren percibir ciertos signos de un «recrudecimiento teológico» harían mal en inquietarse: «No hay ninguna clase de verdaderas convicciones religiosas, sino solamente la extensión del maquiavelismo vulgar y ridículo, fundamentado sobre la pretendida necesidad social indefinida de un régimen mental semejante», y «cuanto más se propaga la hipocresía sistemática, menos consistencia conserva[348]. No hay, pues, que dudar que ahora la «gran función orgánica» que antes estaba asignada a la teología, ha recaído en la ciencia positiva. Si ésta ha tenido quizá alguna vez una acción disolvente, era porque no estaba aún sistematizada. Pero esto ya se ha realizado... Habiendo fundado la «sociología», habiéndola puesto en su lugar dentro de la clasificación de las ciencias, Comte ha concluido el

edificio[349]. Puede, sin incurrir en temeridad, predecir los sucesos definitivos que van a acaecer. El día de la consumación está próximo. «En la muerte de la generación de transición», una «ceremonia va a inaugurar definitivamente el nuevo régimen religioso» y tiene confianza de vivir lo suficiente para presidir esa ceremonia[350]. Y llega a precisar más aún. «Estoy persuadido, escribe a M. de Teuleuze, que, antes del año 1860, predicaré el positivismo en Notre-Dame, como la única religión real y completa»[351]. Esta carta está fechada el 23 de Arquímedes del 63, es decir, para nosotros, los profanos, el 22 de abril de 1751. Éstos son los cálculos del positivismo...

La principal tendencia del espíritu positivo es «sustituir en todas partes lo relativo por lo absoluto»[352], para que le sea posible comprender y justificar los estadios anteriores. Sabe que «todo lo que se desarrolla espontáneamente es necesariamente legítimo durante un cierto tiempo»[353], y que cada etapa del progreso humano ha jugado un papel indispensable que no puede ser destruido. Lejos, pues, de imitar «la ingratitud del catolicismo para con sus antecedentes grecorromanos», el positivismo considera igualmente «frívolos» los «reproches de san Agustín contra el politeísmo, y las recriminaciones de Voltaire contra el catolicismo»[354]. «Los enciclopedistas del pasado siglo, retenidos por la metafísica en un punto de vista puramente individual y, por tanto, incapaces de sentimientos históricos, atribuyeron, con toda seriedad, las creencias teológicas a legisladores incrédulos que las habían forjado para dominar». Esta explicación superficial es rechazada por Comte como por todos los pensadores de su siglo. El positivismo, sabiendo «conciliarlo todo sin concesión», enseña que las antiguas religiones «fueron instituciones espontáneas de la humanidad para crearse, en su infancia, guías imaginarios que la clase preponderante no podía encontrar en el orden real»[355]. Las ha originado una necesidad más profunda. Si «el hombre ha comenzado por todas artes con el fetichismo más grosero», si ha inventado a continuación sus dioses, es que «sin los principios teológicos nuestra inteligencia no podía salir de sus errores iniciales»; habría girado sin fin «en un círculo radicalmente vicioso». También el primero de los estadios fue «entonces indispensable en todos los aspectos», aunque «puramente provisional y preparatorio»[356].

En teoría, Comte piensa lo mismo con respecto al estadio siguiente, cuya función no era menos necesaria, en su momento, para permitir el paso al positivismo. Pero en la práctica sus preferencias se inclinan siempre al primero de los dos. Pues el papel del segundo es un papel ingrato, como el de su época. Mientras que el espíritu teológico era, a su manera, orgánico, el espíritu metafísico se revela incapaz de «organizar lo que le es propio», ya en cuanto a lo mental, ya, sobre todo, en lo referente a lo social; no es «espontáneamente susceptible más que de una simple actividad *crítica* o disolvente (nótese la equivalencia de estos dos términos en el lenguaje de Comte)... Radicalmente inconsecuente, este espíritu equívoco conserva todos los principios fundamentales del sistema teológico, pero le falta cada vez más aquel vigor y fijeza indispensables a toda autoridad efectiva». No hay unidad verdadera. No hay más que una «mezcla variable de dos órdenes de ideas radicalmente antagónicas, de los cuales el segundo no constituye en sí mismo, a decir verdad, más que una simple negación del primero, sin ningún dogma propio y nuevo»[357]. No es más que una puerta falsa. «La metafísica no es... en el fondo más que una especie de teología gradualmente enervada por simplificaciones disolventes». Si ayuda, a pesar de todo, al desarrollo de la civilización, no es más que «negativamente» y de una manera «pasajera», favoreciendo la descomposición del régimen anterior, cuando éste «se encuentra, inevitablemente ya, en ese grado de prolongación abusivo en el que tiende a perpetuar indefinidamente el estado de infancia que había dirigido tan felizmente, y el progreso que se realiza entonces se debe en realidad a la acción secreta de la positividad naciente[358]. Así, mientras que este primer régimen había sido «durante mucho tiempo progresivo para el conjunto de la evolución humana», mostrando una admirable fecundidad creadora, la metafísica se desenvuelve, por el contrario, especialmente como un parásito y puede llegar a ser rápidamente «el más peligroso obstáculo para la instalación final de una verdadera filosofía»[359]. «Siempre inspirada por el orgullo, no puede desembocar más que en la duda»[360]. En el «Prospectus» de 1822, Comte indica ya en la metafísica «un matiz de teología» con «carácter bastardo»; a continuación, sin llegar a negar su necesidad, habla de esta disciplina como de un mal. ¿No está obligado, algunas veces, a cooperar al bien? Y quiere que se considere su reino «como una especie de enfermedad crónica transitoria»[361], y la «transición occidental» que constituye se

convierte a menudo, en su pluma, en una «inmensa enfermedad», la «enfermedad occidental»[362].

De esta forma, en la sucesión de las diversas fases, el monoteísmo es, a su vez, intermediario entre el estado teológico y el estado metafísico. De un lado, no aporta ningún principio nuevo, «no siendo jamás sino un politeísmo reducido o concentrado»; conserva, bajo una forma más simple, todas las quimeras de la teología: la «concentración monoteica»[363] no ha cambiado ni la naturaleza de la divinidad, ni el mecanismo de las concepciones que le han hecho nacer en la conciencia humana; el Dios único está todavía tejido en la misma tela que los dioses del politeísmo, y tienen que responder a los mismos problemas; el dogma de la providencia todavía no es más que «el dogma previo del destino, gradualmente transformado». Pero por otra parte, esta transformación no se ha podido realizar más que «bajo la influencia creciente del espíritu metafísico[364], en virtud de una actividad crítica cuyo resultado es una abstracción cada vez más prolongada». Por esto la aparición del monoteísmo es tardía. «Supone siempre una larga serie de meditaciones filosóficas que no podrán surgir más que en una corporación teórica»[365]. El ejemplo de los pueblos como el judío, o como el musulmán, no debe inducirnos a error, pues estos pueblos constituyen, en un sentido, excepciones, habiendo «pasado prematuramente a un monoteísmo abortado antes de haber cumplido suficientemente las diversas preparaciones sociales indispensables para asegurar la eficacia de una transformación semejante». Por lo demás, «la iniciativa hebrea», considerándola de cerca vuelve a incluirse en las leyes de la evolución general. «El monoteísmo excepcional que distingue la teocracia judía» aparece aún como un caso normal de «concentración del politeísmo»[366], si se considera que es, sin duda, un hecho de «concentración monoteísta». Esto es debido a la casta sacerdotal de Egipto, en la que el «desenvolvimiento mental» era mucho más avanzado que el de «la población inferior», en el seno de la cual se realizaba «una fundación tan prematura»[367]. Una «anomalía tan extraña» es puramente aparente, y se puede sostener que el monoteísmo constituye por excelencia un estado de transición ya tardío[368].

Este estado de transición, que no ofrece ningún interés en sí mismo, es un hecho «esencialmente propio de los occidentales»[369]. Si, por otra parte, se

puede superar, será un gran beneficio. Éste fue el caso de la civilización china, que ha sabido sistematizar el fetichismo primitivo no adoptando más que un politeísmo externo, y no «ha recibido jamás el monoteísmo»[370]. Y éste será el caso de numerosos pueblos que están todavía hoy en las dos primeras fases del teologismo. Es preciso establecer, en su favor, «una digna protección», suprimir «las misiones perturbadoras con las que el monoteísmo, apagado en su hogar, pretende prevalecer en todas partes» dominando los demás cultos. Pronto enviará el «Gran Padre» otros misioneros de la humanidad que hará pasar directamente, «tranquilamente», a fetichistas y politeístas al estado positivo. Así la transición monoteísta —la enfermedad occidental— le será ahorrada para siempre»[371].

En el *Curso de filosofía positiva*, Comte emprende una apología del politeísmo. Este sistema religioso, «hoy tan comprendido», se distingue por «eminentes propiedades intelectuales»: la práctica de los augures desarrollaba la anatomía, los astrólogos se convertían poco a poco en astrónomos, y así, el progreso de la ciencia fue el fruto de la superstición. Además, el politeísmo «atribuía espontáneamente a las facultades estéticas una participación accesoria y, por tanto, directa, en las operaciones fundamentales», de manera que el arte adquiría una importancia y una dignidad como no debía volverla a tener en tiempos posteriores. En estas religiones antiguas, «de carácter eminentemente nacional», el afecto primitivo por el suelo se elevaba hasta el grado del «patriotismo más profundo y enérgico». En resumen, «por la homogeneidad superior y la conexión más íntima de sus diversos elementos esenciales», el politeísmo «tendía espontáneamente a desarrollar hombres de bien más consistentes y más completos, como no ha podido haber luego, cuando el estado de la humanidad se hizo menos uniforme y menos puramente teológico, sin ser, hasta ahora, lo bastante francamente positivo»[372]. En las obras siguientes: *Catecismo positivista*, *Sistema de política positiva*, *Síntesis subjetiva*, rehabilita, cada vez con más fuerza, el fetichismo. Sin insistir expresamente sobre la ley de los tres estadios, Comte establece una edad preliminar, idílica, distinta de la edad teológica propiamente dicha. El fetichismo estaba todavía indemne de las «divagaciones propias de la teología». Mejor aún que el politeísmo ha sido el fetichismo el que ha preparado las ciencias y suscitado las bellas artes. ¿Cómo es posible no ver, en efecto, que un sistema «que nos asimila a todos los seres, incluso los más inertes, se adapta

eminentemente a nuestro impulso poético, musical y también al plástico?». Esta «aptitud estética» se desdobla en una admirable «potencia filosófica»: todos los pensamientos humanos estaban entonces unificados en esta idea, «muy velada después por los caprichos divinos», de la «subordinación necesaria del hombre al mundo», y esta gran idea se traducía, en el orden religioso, en una adoración universal. En última instancia, ¿no debemos al fetichismo la familia e incluso el origen de la ciudad?

Un elogio semejante no nos asombra: si el fetichismo consiste, según Comte, en el predominio del sentimiento sobre las demás facultades humanas, se comprende que se le juzgue de una manera tan favorable por una filosofía que exalta cada vez más el sentimiento. Comte celebra, pues, la «profunda afinidad del positivismo con el fetichismo». ¿No ofrecen «estas dos síntesis extremas» una equivalente subjetividad, condición necesaria de toda síntesis universal? ¿No es la extraña lógica de los negros inferiores «más sabia que nuestra sabiduría académica»? ¿Acaso no es la anticipación de la nueva lógica a la que nos invita la nueva «síntesis subjetiva»? ¿Espera acaso otra cosa el fatalismo perfecto de los primeros hombres que «su sistematización positiva para servir de base a nuestras meditaciones normales»? La ley de los tres estadios, que traza el esquema de un proceso rectilíneo, va, aun susbsistiendo en la letra, a sufrir todavía una modificación. La evolución acaba por tomar, a los ojos de Comte, el aspecto de un círculo. Vuelve a la vieja idea, al viejo sueño: «Prima novissima». El acercamiento directo entre «nuestros dos regímenes extremos» se impone, cree Comte, a «la verdadera filosofía de la Historia, en la que la unidad de concepción será imposible sin una conformidad semejante». «El orden final de la religión positiva» deberá consistir «en sistematizar el uso instintivo de nuestra primera infancia». La «fetichidad» es la positividad espontánea, como la positividad será la fetichidad reflexiva. La primera debe ser «incorporada» a la segunda, y esta «fusión» será tan completa que se extenderá «hasta el dominio de las matemáticas». El primer régimen mental, que es, entre todos los regímenes «ficticios», el único verdaderamente inevitable, es también el único que debe ser incorporado plenamente —excepto en un punto que señalaremos luego— al régimen definitivo. Esencialmente, se podría incluso pensar que la humanidad pase «sin ningún intermediario» y por una simple marcha de «profundización reflexiva» desde su existencia primitiva a su estado final,

evitando todos los peligros intelectuales y morales propios de la transición teológica, seguida de la anarquía metafísica. Indudablemente, una esperanza semejante sería «quimérica»; en efecto, «la evolución original debe realizarse siempre empíricamente». No es menos cierto que «nuestra madurez está condenada a consagrar y desenvolver las disposiciones fundamentales de nuestra infancia, superando las trabas que se derivan del carácter absoluto de las concepciones primitivas»[373].

Ésta es la generosidad del espíritu positivo con respecto a sus condiciones pasadas. Pero el monoteísmo no sabría aprovechar esto. Está demasiado pendiente de «los fluidos metafísicos», de los cuales nos desembarazará la tarea positiva[374]. En el monoteísmo, la imaginación, que caracterizaba la edad de la creación de los dioses, está corroída por la crítica, que no ha sido relevada por la razón. En lo que respecta a la educación moral, el monoteísmo en su «jactancia» desprecia los dos mundos anteriores y reclama su propia superioridad. Fue «a todas luces el más defectuoso de los tres para el cumplimiento de su destino». Él fue el que «realmente inició la decadencia directa y creciente del espíritu religioso»[375], como lo hace patente su doctrina del milagro[376]. En él especialmente se hace patente «la naturaleza ficticia de la religión provisional»[377]. Y a la vez, por su causa, «se desarrollan los primeros gérmenes de la anarquía metafísica»[378]. Introduce en la sociedad y en el espíritu «perturbaciones violentas», favoreciendo el más peligroso fanatismo[379]. Abre la puerta a la ontología, que no puede hacer otra cosa que «desorganizar sin construir nada», puesto que conserva «la viciosa unidad» de la teología «careciendo de su correctivo necesario»[380]. En tanto permanece politeísta, el teologismo continúa al menos compatible con dos atributos esenciales: la «previsión racional» y los «instintos sintemáticos»; pero bajo su forma monoteísta entra en acentuada oposición con el uno y el otro, aunque el estadio positivo puede ser considerado como el restablecimiento del «estado normal interrumpido durante la transición occidental, o más bien en su última fase»[381], que fue la transición, o más bien el paréntesis monoteísta.

III. Más allá del ateísmo

Este paréntesis se ha cerrado hoy. El espíritu positivo «ha llegado a su madurez sistemática» y «ha pasado irrevocablemente a él el privilegio de la coherencia lógica». Así, pues, nos es forzoso conocer en qué consiste esencialmente. Para esto, después de haber opuesto, sobre todo, el estado teológico al estado metafísico, al que el monoteísmo está estrechamente ligado, nos es preciso insistir ahora sobre su característica común. «En estos dos estadios primeros, la inteligencia humana, niña o adolescente, busca el porqué de las cosas; busca siempre algo absoluto, un ser personal o un principio abstracto que sea la causa de todo lo que pasa en nuestro mundo». En su primer intento, necesariamente teológico, todas nuestras especulaciones manifiestan una predilección característica por las cuestiones más insolubles, y si el estadio metafísico aporta una variación en el orden de las respuestas, no la ofrece en el orden de los problemas planteados. Por el contrario, en el estadio positivo «nuestra inteligencia, gradualmente emancipada», no se plantea toda clase de «porqués» curiosos y vanos; no se pregunta ya sobre las causas de los fenómenos, sino que se esfuerza en determinar las leyes según las cuales estos fenómenos se producen. Nuestra inteligencia realiza, como diría M. Leon Brunschvicg, «una cura de adelgazamiento». Llegado a su «estado definitivo de positividad racional..., el espíritu humano renuncia a las investigaciones absolutas»[382]. Si es cierto que el espíritu progresa sobre todo por la renovación de las soluciones examinadas[383], no hay, ciertamente, renovación comparable a ésta...

De esto se ha deducido que Comte era agnóstico. Se ha hablado, en una fórmula equívoca, del «olvido metódico de las causas» que caracteriza al positivismo. Según otros intérpretes, el pensamiento comtiano se encerraba en el relativismo, como desesperando de la búsqueda de las causas, después de haber confesado su impotencia para decidir sobre lo absoluto[384]. Por haber separado el «saber positivo» y la «creencia»[385], limita su objetivo al horizonte terrestre, sin emitir juicio alguno sobre lo que puede haber más allá. Al abandonar las especulaciones más altas se repliega a las especulaciones más modestas y de un interés más inmediato. Por razones análogas a las de Kant, aunque siguiendo una dialéctica histórica más que metafísica, Comte habría declarado que el problema de Dios es insoluble[386]. Indudablemente, habría tomado posición rápidamente, empleando todas sus fuerzas en la organización «positiva» de este mundo.

Posición muy diferente de la de Kant, que intentaba recobrar por medio de la fe lo que había dejado perder por el uso de la razón. Sin embargo, agnosticismo no es ateísmo. «El agnosticismo considera igualmente imposible probar la existencia de Dios como la no-existencia de Dios, y se cree incapacitado para la solución del problema de los orígenes y del fin del hombre y del mundo». Empleando rigurosamente los términos, no es ateo, puesto que no niega formalmente la existencia de Dios. Para Comte, Dios es tan sólo incognoscible. Así, para el positivista son incognoscibles las causas de los fenómenos y la causa última. «No sabe nada más que una cosa: que no lo sabrá nunca... No es ni deísta ni ateo: es ignorante». Y proclama su ignorancia[387]. Además, una postura semejante, se dice muchas veces, ofrece ciertas ventajas y puede ser «rica en felices consecuencias», pues un apologista hábil, razonando a partir de premisas que le ofrece el positivismo, podrá mostrar que esta filosofía de lo relativo «implica necesariamente una afirmación de lo absoluto».

Tal es la «utilización del positivismo» que Brunetière intentaba, hace cuarenta años, «por los caminos de la creencia»[388]. Ciertamente, no es ilegítimo el prolongar un pensamiento y ponerlo al día, aunque, a pesar del autor, implique consecuencias necesarias. Esto es lo que se ha hecho, por ejemplo con respecto a Marx —contra Marx— al estudiar sus textos que se refieren al fin de la historia y la reconciliación del hombre en todas las cosas. Pero es preciso, por lo menos, que el pensamiento que se utiliza en contra esté interpretado exactamente. Pues queriendo exponer la teoría comtiana de lo incognoscible, Brunetière tuvo que confesar que Comte no la había «formulado en ninguna parte con completa claridad»; la resumía pues, Spencer, al que correspondía, según dice Brunetière, «el honor de haberla enunciado por vez primera». En realidad Spencer no ha querido nunca hacer el papel de un simple exegeta de Comte, y es una teoría totalmente distinta la que nos encontramos en Spencer. Y además, está «completamente formulada».

A Comte, de hecho, no le gustó que se le tratara de ateo. Un día escribía a Stuart Mill: «Esta calificación no nos conviene a nosotros más que si nos remontamos a la etiología... , pues nosotros no tenemos nada de común con los que así se llaman por no creer en Dios, sin compartir, por otra parte, de ninguna manera, sus vanas ensoñaciones metafísicas sobre el origen del

mundo del hombre, y todavía menos sus estrechas y peligrosas tentativas para sistematizar la moral». El ateísmo no es más que un «simple negativismo provisional», y «el verdadero positivismo sistemático» está separado por «diferencias radicales», aunque no existe entre el uno y el otro más que una «coincidencia puramente negativa»[389]. Pero —estas citas bastarían para demostrarlo—, si bien Comte no profesa el ateísmo ordinario de los que argumentan en abstracto para probar que no hay Dios, no comprende, sin embargo, el detenerse a este lado de la negación, quiere ir más allá. Quiere superar el ateísmo. Su dialéctica histórica da «el último golpe al teologismo». Es más inexorable que otro cualquiera, pues «la teología y la metafísica no pueden destruirse por completo más que por un encadenamiento semejante al de los hechos históricos»[390]. Esta dialéctica elimina a Dios, explicando a la vez a qué ilusión se debe esta creencia y qué papel ha desempeñado provisionalmente. Explica «el nacimiento y la muerte de los dioses»[391], sin olvidar la del último de entre ellos. Sencillamente, hace aparecer un estadio del espíritu, estadio definitivo, en el que esta creencia no tiene cabida. «Nadie —dice—, ha demostrado nunca lógicamente la no existencia de Apolo, de Minerva, etc., ni la de la fe oriental o de las diversas creaciones poéticas; lo cual no ha impedido en absoluto al espíritu humano abandonar inevitablemente los dogmas antiguos cuando han dejado de convenir al conjunto de su situación»[392]. Indudablemente, un positivista no afirma ni niega la existencia de Dios; pero es porque prescinde de estas «hipótesis indiscutibles» que no suponen más negación que afirmación. No son solamente «inaccesibles», sino «vacías de sentido». ¿Se puede decidir, dirían los viejos budistas, si los pelos de la tortuga son largos o cortos? Así se pone «en plena evidencia la profunda inutilidad», no solamente de toda solución, sino de todo problema teñido de espíritu teológico[393]. No hay pues, en la actitud reservada del positivista, que se abstiene de negar, más que una concesión —es siempre Comte el que nos lo dice— puramente aparente que se «encuentra esencialmente anulada» por la explicación que da: «Sobre todo, un verdadero positivista... se contentará con apartar» la creencia en cualquier divinidad, «no para el tiempo y el lugar correspondiente, sino para el Occidente actual, que, según la ley fundamental de la evolución humana, ha rebasado, gracias a los reales guías, el estadio teológico, en adelante inconciliable con la construcción final de la religión universal»[394]. Nuestra actividad mental ha encontrado «un alimento mejor».

La comparación con Kant está, pues, aquí fuera de lugar. Si se quisieran encontrar en este punto capital analogías, es en Feuerbach en el que habría que pensar. También en Nietzsche y en Heidegger...

Comte declara en términos precisos que ha querido no sólo evitar, sino rebasar al ateísmo, considerándolo como una posición demasiado tímida todavía y que no ofrecía refugio contra ciertos retornos ofensivos. Por ejemplo, los ateos del siglo XVIII, cree, han proporcionado grandes servicios, pero no basta con repetir su argumentación, ni detenerse en su negación. una de las páginas donde se explica esto adelantándose al equívoco que queremos deshacer, es tan clara y precisa como importante, y conviene citarla íntegramente. Pertenece al *Discurso sobre el sistema del positivismo*, que fue editado por Comte en plena madurez, cuando había puesto ya las bases de su religión, y lo publicó en 1851, al comienzo de su *Sistema de política positiva*. Se verá en qué sentido distingue el origen de la causa del ateísmo:

> «La entera emancipación teológica debe constituir hoy una indispensable preparación para el estadio plenamente positivo; esta posición previa induce frecuentemente a observaciones superficiales a confundir sinceramente este régimen final con una situación puramente negativa, que presentaba, incluso en el siglo anterior, un carácter verdaderamente progresivo, pero que ahora degenera y se convierte en viciosamente permanente, constituyendo un obstáculo esencial para toda verdadera organización social e incluso mental. Aunque yo haya, desde hace mucho tiempo, rechazado toda solidaridad, sea dogmática, sea histórica, entre el verdadero positivismo y lo que se denomina ateísmo, debo señalar aquí todavía, sobre esta falsa apreciación, algunas aclaraciones someras, pero directas.
>
> Incluso bajo este aspecto intelectual, el ateísmo no constituye más que una emancipación insuficiente, puesto que tiende a prolongar indefinidamente el estadio metafísico, persiguiendo sin cesar nuevas soluciones de los problemas teóricos, en lugar de destacar, como radicalmente vanas, todas las investigaciones accesibles. El verdadero espíritu positivo consiste, sobre todo, en sustituir siempre el estudio de las leyes invariables de los fenómenos por las de sus causas propiamente

> dichas, primeras o finales; en una palabra, la determinación del cómo y del porqué. Es por tanto incompatible con los orgullosos sueños de un tenebroso ateísmo sobre la formación del universo, el origen de los animales, etc. Mientras que se insista en resolver las cuestiones que caracterizan nuestra infancia, se estará mal fundamentado para rechazar el modo necio que aplica nuestra imaginación, y que solamente conviene, en defecto, a su naturaleza... Los ateos persistentes pueden ser considerados como los más inconsecuentes de los teólogos puesto que persiguen las mismas cuestiones, rechazando el único método adecuado»[395].

El ateísmo clásico comete, además, el error de ser un sistema puramente negativo. Bajo este aspecto, es inferior respecto a las «creencias atrasadas», porque le es imposible «satisfacer todas las necesidades morales y sociales» a las que estas creencias satisfacían antes. Corre el peligro, pues, de prolongar su reinado en vez de abolirlo. Después de todo, constituye, juntamente con el deísmo, las dos especies de un mismo género y tiene de común con él muchos rasgos y muchos vicios. Los representantes del uno y del otro, se puede decir igualmente que «cuando hace falta construir, sienten bien pronto la profunda vaciedad de todas estas escuelas que se limitan a protestar sin cesar contra las instituciones teológicas, admitiendo al menos sus principios fundamentales». Comte ve asimismo, en el ateísmo clásico, una manifestación de este «orgullo especulativo» que él desdeña y que persigue cada vez con más severidad. Ve el punto extremo de este espíritu metafísico, denunciado ya en el teísmo, ya que se opone a la «regeneración» positivista en nombre de un «pretendido reino del espíritu». Pero estos reproches se fundan en el perjuicio fundamental: el ateísmo no toma las cosas desde bastante lejos, no extirpa la raíz del mal. Conservando, con los términos del problema de Dios, los hábitos de pensar y los modos de razonar del creyente, se expone a retrocesos. Mantiene el carril en el cual el espíritu corre el peligro de deslizarse de nuevo. La experiencia muestra, por otra parte, que no se consigue el éxito más que por excepción en la empresa de mantenerse en el estado puro. «Frecuentemente se clasifica así a un estado de panteísmo que no es en el fondo más que un retroceso doctoral hacia un fetichismo vago y abstracto de donde pueden renacer, bajo nuevas formas, todas las fases teológicas». No se repetirá nunca bastante: ateos y panteístas, parodiando la positividad, constituyen, en el fondo, los últimos

representantes del espíritu teológico. «Convertidos, sin ninguna excusa social, en los más inconscientes órganos del régimen de las causas, continúan la búsqueda de lo absoluto, desterrando la única solución que esta búsqueda permite»[396].

«La gran revolución occidental», de la que Augusto Comte es el profeta y el obrero, no cae en este lazo. Rebasa el ateísmo para liquidarlo mejor. Rechaza igualmente «las creencias retrógradas y los dogmas anárquicos». Mediante la expulsión de todas las «abstracciones metafísicas», así como todas «las ficciones teológicas»[397], proclama y afirma al mismo tiempo «el irrevocable fin del reino de Dios»[398]. Este reino no era más que una regencia, que correspondía a «la larga minoría de edad de la humanidad». Ahora que la humanidad es adulta, el único «principio absoluto» que es verdadero ha de brillar en todo su esplendor: «Todo es relativo», y este principio descarta para siempre todos los falsos problemas, al mismo tiempo que hace comprender cómo han podido plantearse antes. La conciencia del ateo podía conocer nuevos sobresaltos: por absoluta que fuera su negación, la inquietud podía infiltrarse de nuevo basándose en el punto que se admitió imprudentemente. Unicamente el positivismo llega al final de su tarea. Gracias a él, «Dios se ha marchado sin dejar ningún problema»[399].

IV. Dios, excluido y reemplazado

No se trata de una simple constante impuesta por la evolución fatal del espíritu en la historia. Hemos visto perfectamente cómo Comte no se abstiene de los juicios de valor. Si no es ateo, en el sentido corriente de la palabra, es decididamente «antiteísta» —como lo es Feuerbach, como lo será Nietzsche—, y está muy adecuado el título de un libro inglés: *Antitheistic theories*, obra en la que se exponen las doctrinas de incredulidad que, profesadas en su país, tenían parte de su origen en el fundador del positivismo[400]. El positivismo no nace solamente por un renunciamiento a las «formas inferiores de la explicación». La ley de los tres estadios podría no ser más que el ropaje intelectual lisonjero de un deseo espiritual más profundo, de una decisión de rebasar a Dios. No se trata, entiéndase bien, de dudar, en modo alguno, de la sinceridad de Comte;

ésta es completa, es manifiesta, y precisamente a esta sinceridad, a esta honestidad sólida y segura de sí misma, es a la que hay que achacar el extraordinario empuje de un pensamiento en el que el genio de simplificación llega tan frecuentemente hasta la deformación, y en el que las pretensiones «positivas» faltan a menudo. «Un hombre verdaderamente superior —ha escrito—, no hubiera podido nunca ejercer una gran influencia entre sus semejantes sin estar él íntimamente convencido»[401]. Esta afirmación a nadie se le puede aplicar mejor que a él mismo. Todo lo que hemos señalado sucedía más allá de su conciencia. Dentro del sistema más consecuente se filtra siempre algún engaño. Además, la inteligencia de Augusto Comte, más que la servidora de una empresa, era el instrumento de la voluntad de una época. Y no es menos cierto que los juicios están hechos *a priori*, por decirlo así. Cuando se desembaraza, a los trece años, «de todas las creencias sobrenaturales, sin exceptuar las más fundamentales y universales», el joven estudiante del Liceo de Montpellier no sacó las consecuencias de las «leyes sociológicas», según él mismo dice, que habría de sacar a los veinticuatro años. «A medida que elaboraba la dogmatización positiva —añade—, me hacía más incapaz de volver a las creencias sobrenaturales»[402]. Por nuestra parte, lo creemos sin esfuerzo. Pero no es menos evidente que, a la inversa, a medida que se edificaba la «Trilogía» comtiana, un secreto instinto, anterior a ella, dirigía toda la construcción del enorme edificio.

Este instinto llegó a manifestarse. Por ejemplo, Comte, frente a los cultos revolucionarios, que parecen haber impresionado tan fuertemente su joven imaginación, ¿por qué condena el culto del Ser Supremo? ¿Por qué menosprecia la «Teofilantropía»? ¿Por qué ve, por el contrario, en el culto de la Razón una especie de anticipación, aunque imperfecta, del positivismo? Este último es, sin embargo, de un matiz tan «metafísico» como el primero; y el segundo podía lógicamente parecer como una consecuencia del culto de la Humanidad. Pero éste no es el criterio: «Un corte separa las sectas que conservan el ídolo monoteísta de las que lo excluyen»[4031]¡.

«Síntesis contradictoria», «vana unidad», obra de «puros discutidores» y fruto de «debilidad mental». Éstos son los únicos comentarios, llenos de desprecio, que Comte hace del monoteísmo. Pero no solamente desecha los

«sofismas monoteístas» que han «entorpecido tanto la elaboración de la unidad final, con una vana búsqueda de la universalidad objetiva». La idea de Dios no le parece solamente vaga e incoherente[404]. La creencia y homenaje a un ser que, si existiera, se degradaría por «una vanidad pueril»[405]; la fe en Dios exalta, antes que al politeísmo, a esta pasión de absoluto, que está en los antípodas del espíritu positivo y que coloca a la inteligencia en una clima malsano. Engendra por todas partes la incomprensión y el fanatismo. «Las costumbres monoteístas» son ciegas y son la fuente de toda clase de injusticias[406]. Impulsan más bien a la reacción que a la anarquía[407]. Encontraremos estos mismos perjuicios en lo que se refiere al cristianismo. Estos daños nos hacen comprender la «necesidad rigurosa de apartarnos de Dios», de cuyo apartamiento hablaba uno de los más ilustres discípulos de Comte[408], a propósito de Carles Jundzill. En las escasas líneas —prosa y verso— que este joven polaco, conquistado por la doctrina positivista, que el maestro nos ha transmitido piadosamente, no se encuentra nada, a decir verdad, que autorice una afirmación literal tan rigurosa. Ésta no caracteriza menos felizmente el espíritu que constituye la base del positivismo y que anima, siguiendo a su fundador, a sus principales representantes. Comte acogió a Jundzill como a un hijo, y habría de honrarlo, después de su prematura muerte en 1855, con una larga mención en el prefacio de su *Síntesis subjetiva*. Pero para recibirlo en el seno de la «sociedad positivista» había esperado a que su «emancipación teológica» fuera completa, y para coronar dignamente su noviciado le había encargado un trabajo sobre Diderot[409]. En diversas ocasiones alaba al «gran Diderot» y su «enérgica sabiduría»; desea que se le considere en el culto positivista como un precursor[410]. Igualmente que a Marx y más tarde a Lenin, le parece a Comte muy útil el papel propedéutico del ateísmo enciclopédico.

Pero una vez excluido Dios, si se desea que no vuelva más es preciso reemplazarlo sin esperar a más. Una prolongación de «interregno» sería funesta. Porque «no se destruye lo que no se reemplaza». Comte recurre al aforismo de un discurso del Príncipe-Presidente y lo aplica sin olvidar su objetivo[411]. «Siguiendo esta máxima tan bien dicha como bien pensada, es preciso pues sustituir el catolicismo por una verdadera religión; se intenta prolongar indefinidamente su innoble caducidad»[412]. Ésta era, como hemos visto, una de las debilidades del ateísmo, en su actitud puramente crítica, al

dejar insatisfechas las necesidades a las que Dios había respondido. Doctrina orgánica, entre todas, el positivismo da, por el contrario, «por vez primera, una completa satisfacción a todas las tendencias de la naturaleza tan variada del hombre»[413]. Ante todo, ofrece un objeto a esta necesidad de adoración que reside en el corazón de nuestra naturaleza. Condensa «nuestros sentimientos, nuestros pensamientos y nuestras acciones en torno a la Humanidad», «el único verdadero gran Ser, del cual somos, conscientemente, miembros necesarios»[414]. De esta manera, por sus propios medios, «la Humanidad sustituye definitivamente a Dios», y si su culto no puede ser completamente sistematizado antes de la eliminación de Dios, esta eliminación estará plenamente asegurada gracias a esta sistematización[415]. Y un día, en Nuestra Señora de París, convertido en «el gran Templo occidental», «la estatua de la Humanidad tendrá por pedestal el altar de Dios»[416] —del Dios vencido convertido en «escabel de sus pies»...—. El positivismo es esencialmente una «religión de la Humanidad»[417]. Ésta es la divinidad, el verdadero «Grand-Etre» providencial, el nuevo «Ser Supremo»[418] que debe hacer olvidar al hombre el Dios absoluto —el de Abraham, el de los metafísicos—, no solamente «superado», sino caído.

En una de sus conferencias, en el año de 1851, Comte no temía el oponer brutalmente a los «esclavos de Dios» los «servidores de la Humanidad». «En nombre del pasado y del porvenir», invitaba a éstos, únicos capaces de «organizar la verdadera Providencia», a apartar para siempre a aquéllos «como perturbadores y reaccionarios»[419]. Dos años más tarde volvía a tomar la misma posición en el *Catecismo positivista*, demostrando, una vez más, que no eran solamente las necesidades de la evolución mental las que daban nacimiento a la última de las religiones. Algunos discípulos ingleses se extrañaron. Y el maestro tuvo que explicarse ante ellos. El 6 Bichat 65 (8 de diciembre de 1853) escribía a Henri Dix Hutten:

> «En contraste con el título de servidores de la Humanidad, la denominación de esclavos de Dios se destinó entonces para caracterizar una oposición decisiva entre los verdaderos positivistas y cualquiera de los teologistas, según la naturaleza fundamental de sus doctrinas respectivas. El Ser relativo, al cual se consagran los primeros, no tiene más que un poder limitado, aunque siempre superior a nuestras fuerzas

> individuales o colectivas; sus impulsos están constantemente reglamentados por leyes completamente apreciables. Por el contrario, los otros adoran un Ser absoluto, cuyo poder no tiene límites, de forma que sus voluntades son completamente arbitrarias. Si fuesen realmente consecuentes, deberían considerarse como verdaderos esclavos, sometidos a los caprichos de un poder impenetrable. Solamente el positivismo nos puede hacer sistemáticamente libres, es decir, subordinados a leyes inmutables y conocidas que nos liberan de todo imperio personal. Tal es el contraste decisivo que caracteriza las expresiones de las cuales me he servido para ambos bandos...»[420].

La explicación, como se ve, no era un retroceso, y al año siguiente, al acabar su *Sistema de política positiva*, Comte excluía aún «inexorablemente» de los puestos directores de su ciudad, de una manera indistinta, «por ser igualmente reaccionarios y perturbadores» a «católicos, protestantes y deístas»; en una palabra, «a todos los diversos esclavos de Dios»[421]. La idea misma de religión que implica la idea de ligadura le hacía prescribir la fe en un Ser absoluto que arranca al hombre de sus ligaduras naturales. «Así como los protestantes y deístas han atacado siempre la religión en nombre de Dios, nosotros debemos, por el contrario, apartar, por fin, a Dios en nombre de la religión»[422], en nombre de esta religión que encuentra la plenitud de su concepto en el culto de la Humanidad.

Ciertamente, la Humanidad que Comte ofrece a nuestra adoración no es exactamente la misma que la de Feuerbach. Este «Gran-Ser», este «inmenso organismo»[423], si bien está formado por nuestros seres y comprende a los individuos de todas las generaciones, sin embargo, no los recoge a todos en su seno. Es solamente el «conjunto continuo de seres convergentes»[424]. Los criminales están excluidos, así como también los que reciben el nombre de grandes hombres: tales como los Nerón, los Robespierre, los Bonaparte, «todos los que rompen la armonía humana»[425], los «parásitos», simples «productores de basura», que «no transmitirán a sus sucesores nada equivalente a lo que ellos recibieron de sus antecesores». Solamente están incorporados a esta humanidad los que se han hecho aptos para la «asimilación», es decir, «el conjunto de hombres que han cooperado a la gran obra humana, los que se perpetúan en nosotros y que nosotros continuamos y de los que somos verdaderos deudores»[426]. Esta concepción

es quizá menos aristocrática que la de algunos discípulos posteriores, pero, sin embargo, menos vaga y menos «humanitaria» y a la vez más deliberadamente religiosa que la de Feuerbach. La Patria y la «Occidentalidad» ocupan un lugar intermedio que no aparece en la filosofía alemana[427]. Pero en ambas la Humanidad desempeña, sin embargo, el mismo papel con respecto al «antiguo Dios». «En ella (la Humanidad) —dice Augusto Comte—, vivimos, nos movemos y existimos». Es «el centro de nuestras afecciones». Los que han sido captados por ella no vuelven ya a la antigua esclavitud (Feuerbach decía en su lenguaje hegeliano: a la antigua enajenación), sino que han sido conquistados para siempre por «la verdadera religión».

En 1847 Comte dio una serie de conferencias que constituyen el fondo de su *Discurso sobre el conjunto del positivismo*. Aludiendo, algunos años más tarde, a estas conferencias, uno de sus oyentes, el doctor Robinet, se expresaba así: «En estas horas benditas, en las que se anunciaban tan grandes destinos, hemos sentido el soplo de la Humanidad, hemos entrevisto su realidad, su grandeza, nos hemos postrado ante ella y ha iluminado para siempre nuestros corazones el santo entusiasmo de la fe demostrada»[428]. En la generación siguiente, otro positivista, E. Sémerie, que había sido adoptado por el maestro para sustituir al «desgraciado Jundzill», dirigiéndose a los católicos, les decía:

> «Nosotros tenemos la fe que inspira las grandes cosas y el entusiasmo que impulsa a realizarlas. Frente a los perfumes de vuestro incienso y los acordes de vuestros cánticos, oponemos las fiestas espléndidas de la Humanidad en la ciudad santa de la Revolución; al culto de Dios, el culto de lo mejor y de los grandes hombres que nos han hecho como somos; al misticismo estrecho del católico, la noble actividad del ciudadano y el patriotismo entusiasta de los republicanos del 92. Convenceremos a los hombres, persuadiremos a las mujeres, y no está lejos el día en el que en vuestros templos abandonados entraremos como maestros, llevando sobre nuestras cabezas el pendón de la Humanidad triunfante»[429].

Más cerca de nosotros, y procedente de un campo social y espiritual completamente distinto, un joven patricio, Leon de Montesquieu, transfigurado por la lectura de Augusto Comte[430], convertido en miembro

de su «ejecución testamentaria», exponía como verdadero creyente «las consagraciones positivistas de la vida humana»[431]. Como es sabido, su influencia fue profunda en un reducido grupo de espíritus activos. Uno de los que compartían con él esta influencia, Antonio Baumann, confesaba igualmente que había «encontrado el reposo de su espíritu y su corazón» el día en que se había asimilado «la obra del gran pensador»[432]. Todavía más cercana a nosotros, toda la obra de un Alfredo Loisy quiere ser, en fin de cuentas, la realización para la historia de la verdad proclamada por Feuerbach y A. Comte, de que la humanidad, a través de las múltiples formas de culto que ha inventado, no ha hecho más que adorarse a sí misma.

Los trabajos de su período modernista, en los que domina un punto de vista «intelectualista» y crítico, dejaron vacía el alma de este sacerdote que había perdido toda su fe, y en la necesidad de encontrar de nuevo alguna, se dirige al maestro del positivismo. No satisfecho con registrar, como historiador, que la religión es un «fenómeno social», protesta como creyente que «lo sagrado no es otra cosa que lo social», y sin atreverse a adherirse totalmente al culto que Augusto Comte «había querido fundar», se ocupa, por lo menos, de construir o imaginar esta «religión de la Humanidad», que, según él dice, «se prepara desde siempre»[433].

Más significativa todavía, por más paradójica en la apariencia, es la actitud sostenida por uno de nuestros filósofos más militantes: Alain. En él no solamente es la crítica histórica la que depone sus armas, sino también la crítica racional. El autor del *Ciudadano contra los poderes*, aquel para el cual el espíritu «es el que se burla» y «pensar es decir que no»; aquel que ve en la duda y la negación al sometimiento la corona del sabio; el que quiere rebasar la religión con la filosofía; el que, además, admira gustoso la Biblia y declara que la *Imitación* «no es ni mucho menos de esos libros»[434] —este Alain toma a Comte por maestro y casi por Dios—. Convierte los diez volúmenes del «Curso» y de la «Política» en su breviario, admirando el «rigor» de la historia de la Humanidad que allí encuentra...[435]. Es que, además de destruir, tiene la ambición de construir, de fundar. Porque A. Comte le ofrece, cree él, el poder llenar el vacío que abrió en él la crítica, pero sin obligarle a restablecer un sentido trascendente que rechaza. La «fisiología de las religiones» que Comte le ofrece le permite soñar a su vez

un nuevo catolicismo basado en la ciencia y despojado de todas las «creencias fantásticas». Las especulaciones de Comte le ayudaron a «retener a los dioses en la tierra» y a instalarse definitivamente en la «inmanencia». Éste es el «gran secreto» que explica una sumisión a primera vista tan extraña...[436]. En el caso de Georges Deherme no se trata de una sumisión, sino más bien de un embrujamiento. Comte es un «genio, un héroe y un santo»; es «el más grande de los hombres», «el más puro y más exacto enviado del alma apostólica de la Francia universal»; su pensamiento «lo contiene todo», ofrece «la doctrina salvadora», y la religión que funda señala el siglo XX. Es que «todos sus pensamientos se dirigen a la Humanidad...»[437]. En fin, para no citar más que un ejemplo, bien cerca de nosotros esta vez, y que nos demuestra que la fe positivista no se ha enfriado y que con diferencias de estilo y de época subsiste, citaremos lo que escribía Jean Coutrot la víspera misma de esta guerra: «Objetivamente, el único ser que supera al individuo es su especie, portadora... de esta extraordinaria facultad aditiva que permite al hombre superar a los animales. Hay allí una prolongación exaltadora de la aptitud humanista. Se puede probar el hacer derivar el sentimiento religioso hacia la especie, como los marxistas lo han intentado hacia la lucha de clases, la dictadura del proletariado o la organización de la producción industrial[438].

Así, en los discípulos como en el maestro, hoy como ayer, el positivismo es algo más que una doctrina semejante a otras. Dado que es «la verdadera filosofía», es la «verdadera religión». Para eludir todo retorno ofensivo del teologismo, el espíritu positivo ha encontrado su reducto. Nunca se «coloca en el terreno propio del corazón»[439]. Poco importa el detalle de ceremonias organizadas desde hace mucho tiempo en torno al altar de Clotilde de Vaux: aparte de los propios ortodoxos puros que se someten ritualmente, el positivismo tiene sus fieles y su culto, porque tiene su ídolo. El lugar de Dios está completamente ocupado.

Capítulo II
CRISTIANISMO Y CATOLICISMO

En su filosofía de la Historia, Augusto Comte tropieza constantemente con el hecho cristiano. Naturalmente, él no le atribuye, en tanto que doctrina, ningún valor de verdad. Pero ¿cómo considera su espíritu? Las consideraciones generales hasta ahora nos permiten adivinarlo. Sin embargo, su juicio no es simplista. Lo pule y matiza según que el cristianismo se le presente en un lugar en su estado puro, con toda la virulencia de su principio monoteísta, o en otro en más o menos alto grado, corregido, neutralizado por inspiraciones diversas. En una palabra, cree poder hacer una diferenciación antagónica entre el cristianismo y el catolicismo, una oposición que le permite, condenando radicalmente al primero, exaltar el segundo, o lo que él toma por tal, y hasta intentar una alianza provisional con sus dirigentes.

I. El cristianismo antisocial

Durante los tres primeros siglos de su historia, los más nobles espíritus del mundo romano experimentaron una repulsión profunda con respecto a la religión nueva que intentaba conquistarlos. Vehículo especialmente poderoso de la «creencia monoteísta» y de todos los males que le siguen, el cristianismo merecía, en efecto, su repulsa. «No pudiendo, entonces, juzgar al sistema más que por la doctrina, no dudaron en rechazar como enemiga del género humano una religión interina que situaba la perfección en un celeste aislamiento. El instinto moderno rechaza todavía más una moral que proclama las inclinaciones agradables como extrañas a nuestra naturaleza, que desconoce la dignidad del trabajo hasta considerarlo originado por la maldición divina, y que ve en la mujer la fuente de todo mal». El hombre moderno no puede adaptarse a este pensamiento constante de la muerte que el cristianismo inculca en sus fieles y que les impulsa a desertar de las

tareas de la vida presente. Si en la época última una religión de esta naturaleza ha merecido por lo menos «la consideración de los conservadores prudentes», no se debe a otra cosa que «a que fue imposible sustituirla por una mejor concepción del mundo y del hombre, que solamente la podía ofrecer una lenta ascensión del espíritu positivo», y porque sus efectos tenían todavía algo de contenido. Pero esta concepción en sí misma es inmoral, y si vamos hasta lo esencial, podremos decir que su «carácter inmoral» es «inherente a su naturaleza antisocial»[440].

El cristianismo es antisocial en un doble sentido. Lo es por su concepción del hombre y por su concepción de la salvación; o, si se quiere, por su doctrina y por su moral, por su ontología y por su actitud práctica. La una es «anárquica», la otra es «egoísta». Por otra parte, las dos están en una conexión muy estrecha; el anarquismo de la doctrina implica fatalmente el egoísmo de la práctica, aunque en realidad no se les puede considerar separadamente.

No es posible encontrar en Comte nada que se asemeje, ni de lejos, a estas doctrinas recientes que, rechazando todo individualismo, quiere establecer una relación saludable entre el elemento «personal» y el elemento «comunitario», y hasta llegan a ver en el segundo uno de los caracteres inherentes al primero. La palabra comunidad está ausente de su vocabulario. En cuanto al término «personal», él lo toma como sinónimo de «individual» y casi siempre en una acepción netamente peyorativa. Todo el objeto del positivismo, dice, por ejemplo, es superar «los instintos personales, sustituir el punto de vista personal por el punto de vista social», pues el personal es el que había prevalecido hasta ahora desgraciadamente[441]. «No menos santos, a nuestra manera, que los primeros cristianos, debemos concentrar nuestra solicitud y nuestra ambición en la vida real, ahora objetiva, después subjetiva, mientras que ellos la despreciaron en aras de una existencia quimérica: fueron esencialmente personales, nosotros eminentemente sociales»[442]. La gran equivocación del teologismo consistió en «suscitar observaciones puramente interiores», en haber «consagrado la personalidad de una existencia que, ligando directamente a cada uno a un poder infinito, le aislaba profundamente de la Humanidad»[443]. Este carácter de personalidad, perteneciente en su fuente y con una energía directa al pensamiento

teológico, estalla con toda su fuerza únicamente en el monoteísmo. En ello está el mal radical: en esta ligazón de cada hombre con Dios, que «exagera el tipo humano», y hace de cada hombre un absoluto como Dios mismo y le lleva a subordinarse al mundo[444]. De ahí proviene este «desenfreno de las aspiraciones monoteístas», de ahí estas «utopías anárquicas»[445] que sufrimos nosotros hoy. Pues la teología ha transmitido su mal a la metafísica. En otros términos, concretamente, es el personalismo de la religión cristiana el que ha hecho que todas las demás existencias estén confusamente envueltas en una concepción negativa, constituyendo el personalismo de la filosofía moderna, este personalismo según el cual «el pensamiento dominante es constantemente el pensamiento del yo» y también la causa su vago conjunto el no-yo, mientras que la «noción del nosotros» no consigue «ningún lugar directo y distinto...»[446].

Tenemos razón al afirmar que el pecado está en la religión cristiana mucho más que en el espíritu teológico en general. Ni el fetichismo ni incluso el politeísmo dieron una importancia tan grande a la persona humana. El politeísmo había presentido, al menos, la existencia natural de las inclinaciones agradables que mantenían al individuo sumergido en el gran cuerpo social. Pero la fe monoteísta, en la que el cristianismo asegura por un tiempo el triunfo, no ve en toda «la inclinación altruista» más que el principio de una «diversión culpable, prohibida al verdadero devoto en nombre de los mejores intereses, siempre necesariamente personales». A la vista de esta fe es verdadero el afirmar que la «vida social no existe». No existe porque de esta forma no ofrece ningún objetivo que le sea propio: la sociedad humana no es para el creyente más que «una simple aglomeración de individuos, en la cual la reunión es tan fortuita como pasajera y que, ocupada cada uno tan sólo en su salvación, no concibe ninguno la participación en lo que es de otro más que como poderoso medio para mejor merecer en lo de él»[447]. Este «egoísmo cristiano» se comprende todavía mejor si se tiene en cuenta que reproduce el «egoísmo absoluto del tipo supremo». Está calcado sobre el «egoísmo divino»[448]. Es lo mismo que dictaba a san Pedro «la máxima característica: considerémonos sobre la tierra como extranjeros o exilados»[449]. El cristianismo desarrolla «un hábito constante de cálculos personales» que llega hasta modificar a la larga las tendencias de la naturaleza humana, dándole «incluso, desde otro punto de vista, por vía de afinidad gradual, un exceso de circunspección, de previsión

y finalmente de egoísmo, que su organización fundamental no exige, y que podría disminuir algún día con un mejor régimen mental»[450]. En pocas palabras, «llamada continua y exorbitante al espíritu de puro egoísmo» —esta palabra aparece siempre indefinidamente repetida en el acta de acusación que Comte continúa a través de todas sus obras—, la moral cristiana «tiende a atrofiar por falta de ejercicio propio la parte más noble de nuestro organismo moral».

Que no se objete que el cristianismo es, por el contrario, la religión de la caridad fraterna y, por consecuencia, de la común ayuda social, en la que el principal mandamiento es amar al prójimo como a sí mismo. Pues en el fondo esta «gran fórmula» tiene el mismo carácter de cálculo personal escondido: «No solamente se sanciona así el egoísmo en lugar de reprimirlo, sino que se le excita directamente por el motivo sobre el que se funda esta regla: por el amor de Dios, sin ninguna simpatía humana, aparte de que un amor tal se reduce ordinariamente al temor»[451]. Tenemos ahí un gran ejemplo de estas «fanfarronerías cristianas», de estas «fanfarronerías evangélicas» que hacen ostentación de sentimientos admirables, pero que no tienen ningún fondo serio. Tal sucede con este precepto del perdón de las injurias: «Cuando los cristianos se atribuyeron este privilegio» ya hacía mucho tiempo que había sido «practicado, sobre todo por Alejandro y César»: los cristianos, a la vez que pretendían una elevación de este mandato tan censurable como imposible, hasta el punto de convertir el perdón en olvido, desmintieron su pretensión al «proscribir para siempre a toda la nación judía para vengar una sola víctima...»[452].

En fin de cuentas, la doctrina cristiana es más desfavorable «para la sociabilidad que para la inteligencia...». La omnipotencia de Dios, que la coloca en la cima de todas las cosas, «consagra todavía más» el «egoísmo que la estupidez, primero en el tipo divino, después entre sus adoradores». Era pues incapaz de elevarse por sí misma «a las concepciones sociales». No podía conceder lugar a «las solicitaciones cívicas». «Su espíritu propio era necesariamente personal, ya sea en cuanto al objeto propuesto en el conjunto de cada existencia, ya por la pasión representada como dominante». Así el tipo de existencia cristiano no se realiza plenamente más que «entre los solitarios de la Tebaida». Es un tipo de existencia anárquica que rechaza toda influencia social, todo interés humano y que disuelve la

vida pública[453]. El hombre que se cree en relación directa con un Ser absoluto no puede ser más que un fragmento de disgregación social. Está arrebatado por un «impulso abstracto» que frena incesantemente «el orden colectivo y desconoce todas las solidaridades. No las sabe reconocer ni en el tiempo ni en el espacio: baste pensar en la «injusticia cristiana» con respecto al pasado grecorromano, injusticia que se extiende también «hasta los antecedente judíos». El cristianismo no tiene el sentido de la continuidad, que es una parte del sentido de la relatividad y uno de los caracteres esenciales del sentido social. Orgulloso en la idea que él tiene de sí mismo, fomenta el orgullo entre sus adeptos, favoreciendo en ellos esta insurrección del espíritu contra el corazón, es decir, de los instintos personales contra los instintos colectivos, que es la causa de la profunda anarquía del mundo moderno. Anarquía social, anarquía intelectual[454]: el cristianismo es el culpable de ambas; si llegase a reinar para siempre «una agitación mística, arrastraría al hombre y a la Humanidad a eternas fluctuaciones o a divagaciones infinitas...»[455].

II. Jesús y san Pablo

Aunque el pensamiento de Comte está expresado en fórmulas bien claras, como se acaba de ver, en lo que se refiere al cristianismo, es muy extraño, tanto para el sentido histórico como para el sentimiento cristiano, que un buen número de buenas inteligencias parezcan completamente ciegas para su comprensión. Por ejemplo, Emilio Faguet pone en boca de Comte: «En su principio, la moral cristiana es la nuestra y es excelente; pero en su degeneración es inmoral»; todo el mal vendría de la «deformación moderna» que ha sufrido, abandonando poco a poco el «amaros los unos a los otros» por el «procuraos vuestra salvación», convirtiéndose en ascética humana, pasando del «Evangelio» a la «Imitación»[456]. Sería difícil ser más inexacto y desafortunado en la elección de términos: precisamente se sabe que Augusto Comte profesaba una gran admiración a la «Imitación», a la par que se esforzaba siempre en rebajar el Evangelio con obstinación odiosa. Habla con menosprecio de lo «vago, mental y moral» que caracteriza a los Evangelios[457] y no cita nunca ni uno de sus preceptos sin criticarlo inmediatamente, ni pierde ocasión de deformarlos[458]. Esta hostilidad sistemática se dirige sobre todo contra la persona de Jesús. Es

sabido que la religión instituida por Comte reserva un gran lugar para el culto de los grandes hombres. El *Calendario positivista* los honra, por turno, con gran eclecticismo, según los meses y los días. Estos bienhechores de la Humanidad no son solamente hombres de ciencia o de pensamiento, grandes capitanes o políticos, sino que también figuran en la lista fundadores religiosos. Pero en esta lista, que contiene los nombres de Confucio, Moisés y Mahoma, se buscaría en vano el nombre de Jesús. En una primera elaboración del calendario, Comte había pensado en hacer de Jesús el «adjunto de san Juan Bautista», pero «reconocí bien pronto —diría más tarde— que no merecía ni este humilde lugar». Ante el asombro de un discípulo, respondió que él había tomado en este asunto una decisión irrevocable y que mantenía su «exclusión total»[459]. «El fundador de la religión de la Humanidad» declara que «mirará siempre como una obligación sagrada la justa glorificación del conjunto de sus predecesores» y no se considera relevado de este deber ni siquiera respecto a la multitud anónima de los fundadores del fetichismo[460]. Pero ignora sistemáticamente al más grande de sus predecesores. Cuando necesita nombrarlo, utiliza habitualmente una perífrasis. Se niega a reconocer, aunque sea indirectamente, en Jesús un precursor. «Este personaje», que no fue más que un «aventurero religioso», no ha aportado nada a la humanidad. Era «esencialmente charlatán». No se debe ver en él más que un «falso fundador», un «pretendido fundador», un «fundador supuesto», «cuya larga apoteosis suscita en el futuro un irrevocable silencio»[461].

La aportación de Cristo hubiera sido puramente destructora si no hubiera sido inmediatamente corregida por san Pablo. Éste, por el contrario, es objeto, por parte de Comte, de un culto ferviente. Es «el grande», «el admirable», «el incomparable san Pablo». Comparte verdaderamente este título con otros grandes hombres[462]. Juntamente con César y Carlomagno, es uno de los tres principales fundadores occidentales cuya memoria debe ser solemnemente celebrada cada año. «A pesar de su apoteosis teológica», no se le ha sabido aún apreciar en todo su valor[463]. Su primera buena cualidad consiste en «su doctrina general de la lucha permanente entre la naturaleza y la gracia»; al construir esta doctrina «esboza realmente, a su manera, el conjunto del problema moral... Pues esta preciosa ficción resolvía provisionalmente la incompatibilidad radical del monoteísmo con la existencia natural de las tendencias placenteras que inclinan a todas las

criaturas a unirse mutuamente en lugar de dedicarse aisladamente a su creador». Pero de una manera más directa, ha sabido «anticipar, por el sentimiento, la concepción de la Humanidad con esta imagen conmovedora, pero contradictoria: Nosotros somos todos miembros, los unos de los otros»[464]. Finalmente, ¿no es también de san Pablo esta sentencia, la más admirable de todas, que muy pronto será universalmente aceptada por la Humanidad al llegar a su estado normal? «Cuando yo estoy sometido, entonces es cuando soy libre»[465]. Tal es la «preponderancia» de los servicios de este gran hombre. San Pablo, al corregir en estos tres puntos esenciales las enseñanzas del Evangelio, al rechazar así el anarquismo y el «egoísmo cristiano» para sustituirlo por un espíritu completamente opuesto, fue, al menos como precursor, el «verdadero fundador del catolicismo»[466].

La Historia se ha equivocado durante mucho tiempo. Pero «ningún espíritu bueno se admirará de que sea tan tardía una rectificación semejante, puesto que hasta aquí faltaron los principios y órganos con respecto a una creencia siempre admirada o maldecida, pero jamás juzgada»[467]. Fue preciso el advenimiento del positivismo, con la equidad soberana y la lucidez que le confiere su punto de vista siempre relativo, para restablecer la verdad «valorando históricamente a este gran hombre como verdadero fundador de lo que impropiamente se llama cristianismo». A decir verdad, Pablo es realmente el responsable de esta cualificación viciosa. Por una «sublime abnegación» no quiso recibir otro nombre que el de apóstol. Esto no fue, por otro lado, por su parte, simple deseo de anonimato. Para comprender bien su actitud es indispensable tener presente las condiciones que presidieron «la construcción del monoteísmo occidental». Éste no podía ser fundado más que por un «revelador divino», sin el cual su principal papel histórico, «la separación de los dos poderes», hubiera faltado. Pero una semejante necesidad parece «exigir, en el fundador, una mezcla de hipocresía y fascinación, siempre incompatible con una verdadera superioridad de corazón y de espíritu. Esta dificultad no admitía otra salida que la disposición espontánea del verdadero autor a subordinarse a cualquiera de los aventureros que debieron haber intentado frecuentemente la inauguración del monoteísmo, aspirando, como sus precursores griegos, a la divinización personal. San Pablo se vio obligado a considerar así al mejor de los numerosos profetas que tienen un carácter de este estilo. Judío de nacimiento, pero educado bajo la influencia griega y convertido en

verdadero romano, despreció enseguida un tipo como aquéllos. Sin embargo, meditando sobre la construcción del monoteísmo, no tardó en sentir la utilidad que ofrecía este incipiente éxito. Así, preservado de toda degradación personal, san Pablo pudo libremente desarrollar su misión fundamental, cuyo impulso le hizo reconocer bastante bien la importancia de una solución de esta naturaleza para penetrarla con una íntima veneración hacia un tipo en adelante idealizado»[468].

Como se ve, a Comte no le faltaba la imaginación de novelista. Verdaderamente es un hallazgo maravilloso el ver a san Pablo adorando sinceramente a Jesús porque así evita esta obligación odiosa para un hombre recto, de hacerse adorar a sí mismo. Le falta poco para que el gran apóstol no le comunique su entusiasmo a su admirador... Sin embargo, éste se recobra y se conforma con reconocer «la utilidad real, y por otra parte involuntaria», del papel de Jesús, que se limita a «evitar que san Pablo no se deifique, sin dejar, sin embargo, de llenar la condición esencial del monoteísmo occidental». En realidad, más que de Jesús, san Pablo de quien depende es de los griegos. Está «profundamente familiarizado con los verdaderos pensadores de Grecia». Hay entre Aristóteles y él una «afinidad espontánea»[469], a la vez que en todo lo esencial de su doctrina se opone al espíritu del Evangelio.

Si, pues, conviene glorificarlo como fundador, no es, en modo alguno, por haber fundado el monoteísmo. Es más bien por haber asegurado el éxito en el momento oportuno, poniendo las bases de la fe verdadera que debía triunfar un día. «Creencia quimérica y ridícula», el monoteísmo era considerado como patrimonio de un «pueblo excepcional», como el realizador de una misión que habría de llevar a cabo. No fueron eficaces, cuatro siglos antes, para que tomara realidad, las «divagaciones» de un Sócrates o un Platón. Estos «pretendidos filósofos» no sufren mucho mejor trato por parte de Comte que el mismo Jesús. Denuncia a la vez el error de su espíritu y el vicio de su corazón, y deplora la «desastrosa influencia» que han ejercido hasta nuestros días[470]. Otra completamente distinta fue la de san Pablo. Gracias a éste, la «transición monoteísta», esta fase extrema de la síntesis provisional, revistió un carácter completamente distinto. Así, pudo desempeñar su papel, «que no fue necesario verdaderamente más que en su aspecto social». Pablo ha sabido contener, en lo que era posible, «las

divagaciones propias del espíritu teológico»[471]. Es verdaderamente el jefe de esta línea sacerdotal que consigue construir la obra maestra que se llama catolicismo. Si hubiera creído en el milagro, el más grande de todos. Digamos al menos: he ahí el hecho más paradójico que ofrece la Historia. Bajo la continuidad aparente de una misma tradición, el cristianismo iba a cambiar en su contrario. Lo peor se convertiría en lo mejor. Bien es verdad que hubo ciertas circunstancias favorables, sobre todo la influencia de este orden romano, del que estaba tan influido san Pablo. Sea lo que sea, «Tácito y Trajano no podían prever que durante algunos siglos la sabiduría sacerdotal albergaría bastantes vicios naturales» de la religión que les inquietaba, y con razón, «por ofrecer provisionalmente admirables efectos sociales»[472]. Por lo menos, esto es lo que sucedió. Las persecuciones fracasaron, pero, por otros caminos, el sacerdote, heredero de san Pablo, consiguió el triunfo.

III. La obra del sacerdocio católico

Es bien conocida la admiración que Augusto Comte profesaba al catolicismo. Él mismo lo dice en su «Testamento»: «Desde el año 1825, nuestros escritos muestran un respeto creciente por el catolicismo, precursor inmediato y necesario de la religión, que debe, sobre todo, consolidar y desenvolver la construcción esbozada en el siglo XII»[473]. Y en *Sistema de política positiva* afirma resueltamente: «El positivismo ha hecho más justicia con el catolicismo que ninguno de sus propios defensores, sin exceptuar al eminente Maistre»[474]. Lo que Comte ve en él antes que nada es su «genio social»[475]: es una gran realización humana, la más poderosa y la última, cronológicamente, antes de la inauguración de la crisis occidental que precede al advenimiento del positivismo. Es un vasto sistema que no existió, a decir verdad, más que a partir del siglo XI, y cuya decadencia debía empezar después del XIII. Más exactamente, es el aspecto espiritual del sistema que, bajo su aspecto temporal, se denomina «sistema feudal»[476]. El sistema completo, o «síntesis católico-feudal», se debe, sobre todo, a dos hombres: Carlomagno, para lo temporal; Hildebrando, para lo espiritual. Pero estos cimientos eran más antiguos. César y san Pablo los habían tenido. «En este tiempo de esplendor» conoció un vigor y una constancia inigualados. Ningún otro sistema después lo ha reemplazado[477].

Hay que buscar la causa principal de un éxito tan perfecto en «esta grande y bella concepción», que distingue un poder temporal y un poder espiritual. Ya Bazard había dicho, en 1829, en la *Exposición de la doctrina de Saint-Simon:* «En lugar de continuar acusando a la Iglesia de haber buscado sin cesar el extender su poder; de preocuparse constantemente en sustraerse a las leyes del Estado, deberán bendecir, por el contrario, los esfuerzos que ha realizado para reconocer la división de poderes, que ha sido el resultado de la lucha que ha sostenido y se ha convertido en expresión regular de esta lucha, dando por consecuencia la conquista más importante que la Humanidad ha podido hacer en el curso de la época que acaba de terminar»[478]. Porque una distinción de esta naturaleza suponía la constitución previa de un sacerdocio que se diferenciaba de las demás autoridades. Ésta fue la grave inferioridad del fetichismo, tan completo, por otra parte, como sistema religioso: su régimen ha hecho que sólo mucho más tarde surgiera un sacerdocio[479]. Ya el politeísmo supo «deslindar claramente de la masa social una clase eminentemente especulativa, igualmente liberada de los deberes militares e industriales y susceptible, por su ascendiente espontáneo de dar gradualmente a la sociedad humana una conciencia duradera y una organización regular». Sin embargo, la antigüedad no debía conocer completamente la distinción magnífica «entre el poder puramente moral, esencialmente destinado a ordenar los pensamientos y las inclinaciones, y el poder propiamente político, directamente aplicado a los actos y a los resultados». En este punto, por lo menos, el monoteísmo señala un progreso, y precisamente por esto podrá, históricamente, perdonársele mucho. Se observa en él una tendencia «a separar el poder espiritual del poder temporal, al menos al establecerse espontáneamente en una población convenientemente preparada, y en el caso de no estar preparada, no podría realizar su principal destino social»[480]. Esto es más que una condición con vistas al objetivo que cumplir, y su verdadero sentido no lo veremos más que en las consecuencias siguientes. Decimos solamente que cometeríamos un error si comprendiésemos esta distinción o esta «separación» de los dos poderes según los modelos que nos pueden ofrecer nuestras sociedades modernas nacidas en 1789, o según los esquemas de la teología. El sacerdocio católico, después de haber sido pacientemente formado, se impuso como poder espiritual con el fin de imprimir a Europa su dirección[481].

Pero no pudo dirigirla efectivamente con éxito más que porque al mismo tiempo había transformado la religión que se había encargado de transmitir. El orden medieval, que es su obra, según Comte, de un orden cristiano. Fue un orden «católico», y al catolicismo se le puede llamar con toda justicia «el politeísmo de la Edad Media»[482]. De una manera general, el monoteísmo da al espíritu religioso «una salida muy peligrosa, como lo testifica claramente el ejemplo de los judíos, inundados habitualmente de profetas e iluminados». El cristianismo no podía más que aumentar el mal. Pero gracias al lento trabajo de su sacerdocio, «el catolicismo en los tiempos de su grandeza ha intentado, directamente y con éxito, disminuir en lo posible los peligros políticos del espíritu religioso, restringiendo cada vez más el derecho de inspiración sobrenatural que, con alguna influencia espiritual fundada en las doctrinas teológicas, no podría menos de consagrar en principio, pero que la organización católica ha reducido y limitado mediante sabias y poderosas descripciones habituales»[483]. El sacerdocio ha restringido los milagros, ha restringido, sobre todo, las revelaciones y, finalmente, ha «concentrado todos los oráculos en el jefe visible de la Iglesia, convertido así en intérprete permanente de los preceptos divinos para establecer el juicio general de los occidentales»[484]. De esta manera el lazo social se reforzó. «La organización católica», «la constitución católica», «la sistematización católica», «la disciplina católica», son palabras por las que tiene un gran cariño nuestro autor. Señalan en su pensamiento la victoria sobre la anarquía evangélica.

Esta victoria fue tan completa, y durante algún tiempo se consideran los elementos cristianos tan fracasados, que no pueden servir ya de común denominador o punto de unión entre el catolicismo y las otras ramas salidas del tronco del cristiano. De esta manera, «bajo una vana conformidad de dogmas», «el monoteísmo bizantino es en el fondo tan diferente del catolicismo como el mismo mahometismo»[485]. Y ciertamente el «islamismo» se acerca más al catolicismo que al protestantismo»[486]. Por otra parte, haríamos mal en juzgar las creencias medievales según las de nuestros días: «La anarquía moderna ha hecho prevalecer, con respecto al monoteísmo, una disposición absoluta que no existía, en modo alguno, en la Edad Media, o preocupado por su transición final, el Occidente no apreció en el catolicismo más que su aptitud de dirigir, sin exigírsele una solución entonces indeterminada»[487]. Si esta interpretación de la verdad católica

produce extrañeza y se la contradice. Augusto Comte responde citando la doctrina de la encarnación, el culto de los santos, sobre todo el culto de la Virgen: ¿acaso no son éstas brechas abiertas en el absoluto monoteísmo, en la intransigencia de la fe en Dios? ¿No son piedras de escándalo contra el edificio de la verdadera religión? Más que las creaciones más humanas del politeísmo antiguo, «la encarnación del motor universal» manifiesta «nuestra creciente tendencia hacia la homogeneidad real entre los adoradores y los seres adorados»; «completada ya, en un principio, con la institución de la trinidad, que perpetuaba una conformidad pasajera, y más tarde con la del misterio en el que cada uno se incorpora a menudo a la divinidad», una asimilación de esta naturaleza «permite al Dios de la Edad Media ofrecer a los corazones occidentales una imagen anticipada de la Humanidad». «Al recibir del politeísmo la hipótesis de la Encarnación, el catolicismo le procuró no sólo una mayor dignidad dogmática, sino sobre todo, un carácter social mejor. Este divino mediador anunciaba, por otra parte, confusamente, la tendencia creciente de la Humanidad a sacar de su propio seno su suprema Providencia... El catolicismo resaltó mejor aún esta tendencia... Un progreso semejante debía conducir a la entera eliminación del ser ficticio, cuando el ser real hubiera adquirido bastante grandeza y consistencia para reemplazar completamente a su precursor necesario»[488].

El culto de los santos debía igualmente contribuir de una manera poderosa a alejar el peligro de Dios. Una vez que hubo alcanzado un desarrollo suficiente, es decir, a partir del siglo X, poco más o menos, «perfeccionó la constitución dogmática del catolicismo uniendo el género y el grado del politeísmo que exigía el destino popular de la fe monoteísta». Las críticas irracionales de los protestantes y deístas, a este respecto, nos lo indican: se podría conservarlo, mediante las modificaciones necesarias, por medio de la religión positiva[489]. Pero, especialmente, por medio del culto a la Virgen se alteró profunda y beneficiosamente el monoteísmo occidental. Pues en este caso es necesario hablar de una verdadera «adoración». En el siglo de los cruzados, «gracias al doble impulso de la influencia femenina y de las costumbres caballerescas», la Virgen adquirió en los corazones occidentales una creciente preponderancia, que san Bernardo recoge y trata de sistematizar. Desde entonces comienza a ser corregido «el vicio fundamental, hijo de la omnipotencia del motor supremo». El culto de Dios se halla «casi extinguido». Si el culto de los santos ha vuelto a introducir el

politeísmo, se puede decir que el culto a la Virgen ha hecho más: ha introducido el fetichismo. No había nada más a propósito que «esta santa idealización del tipo femenino» para preparar «la concepción final», que es «la precursora mística». «Mejor aún que el mediador divino», esta «mediadora verdaderamente universal anunciaba el estado normal de nuestro culto». El único fruto verdaderamente poético del catolicismo, la «suave creación de la Virgen», dispone admirablemente a las almas para «la adoración positiva». Esta devoción, y no la de la Misa, es la que servirá de transición hacia el culto final «bajo el impulso gradual de los positivistas, asistidos por las mujeres y los jesuitas regenerados». Es la imagen de la Virgen Madre la que habituará al pueblo al emblema de «nuestra diosa», la Humanidad[490].

«Inmenso y admirable organismo», la religión medieval, con toda su floración de culto, con todo su cortejo de instituciones sociales y políticas, es el resultado de «la eminente sabiduría del sacerdocio católico»[491]. No es, en modo alguno, una religión divina, entiéndase bien; ni se debe tampoco a una inspiración tomada por tal; es «una eminente obra política magistral de la sabiduría humana, gradualmente elaborada, durante siglos, bajo las formas más variadas, pero siempre solidarias, desde el gran san Pablo, que concibió primero el espíritu general, hasta el enérgico Hildebrando, que ha coordinado, finalmente, toda la constitución social»[492]. Todos estos progresos se debieron más «a la situación que a la doctrina». Ésta, por el contrario, llena de «los peligros morales propios del monoteísmo», no dejaba de turbar el «oficio social del sacerdocio»[493]. Pero el «instinto práctico de los sacerdotes» les impulsaba a «modificar los efectos lógicos» del principio teológico «con arreglo a las necesidades sociales», aunque su situación material subordinada... les obligaba a emplear los medios espirituales de persuasión antes que las armas más rudas de la fuerza material». De esta manera se convirtieron en «los verdaderos herederos del politeísmo social» y del «incomparable prestigio» que tuvo en otro tiempo el «nombre de Roma»[494].

No se ha insistido bastante, aun cuando se le reconoce su verdadero carácter, en que el elogio hecho por Augusto Comte del sacerdocio católico reproduce exactamente el que había hecho del sacerdocio en la época pagana. Las creencias sobrenaturales, decían, corrían el peligro de turbar la

razón humana, y esto fue evitado en parte por la «sabiduría sacerdotal». Libres de las preocupaciones materiales para poder meditar mejor sobre el bien público, los sacerdotes politeístas realizaron «el tipo normal de existencia contemplativa», y las prescripciones que hicieron siempre estuvieron dirigidas «hacia un objetivo social». El sistema teológico podía fundamentar estas prescripciones «sobre motivos puramente individuales», y «el instinto sacerdotal» sabía aplicarlo a la sociedad[495]. De esta forma, ya se trate de paganismo o de cristianismo, el papel histórico del sacerdocio es el mismo: sacar partido de la religión que asegura oficialmente la conversación, contra los efectos sociales de esta religión, y esto fue traicionando su espíritu. Pero en el caso del cristianismo, esta última necesidad se hace más apremiante porque el cristianismo es mucho más profundamente antisocial.

Así era de fiel a su maestro como sincero aquel discípulo de Comte que decía un día, dirigiéndose a un católico: «He creído siempre que el catolicismo ha salvado al género humano»[496]. Pero inmediatamente se percibe el abismo enorme que separa esta idea de salvación y la que los católicos tienen de su fe. Tampoco diremos nosotros, con Georges Dumas, que Augusto Comte tuvo «espíritu católico», y que este espíritu católico hace de él, «a pesar de todas las diferencias, el heredero de los grandes doctores de la Iglesia»[497]. Hemos de confesar nuestro asombro ante el hecho de que una afirmación semejante haya podido escapar a un historiador serio. Comte mismo ha hablado, lo sabemos, de una «predilección sistemática» por lo que él llama catolicismo. Pero ha tenido buen cuidado de circunscribir el objeto; se trata «del perfeccionamiento general que el organismo social ha recibido con la ascensión política de la filosofía católica»[498]. Y esto, precisa, no fue posible más que durante el tiempo en el que pudieron ser neutralizados, por un prodigio de sabiduría, «los principales vicios» de la «deplorable doctrina» católica[499].

Sin embargo, el milagro no se realizó por completo. No podía realizarse. «La admirable tentativa hacia una sistematización humana... marcó el fin y las condiciones», pero no dejó de abortar. «El principio católico no se adaptó nunca a la dirección social que intentó inyectarle la admirable perseverancia del sacerdocio». También el catolicismo medieval sufrió una contradicción interior que, a pesar de su magnífico éxito, lo debía hacer

inestable y de corta duración. «Su completo esplendor» se limitó «realmente al siglo XII»[500]. Es porque su naturaleza era «eminentemente transitoria»[501]. Ya en el plano intelectual, la doctrina escolástica, por una verdadera «transacción», restringía «al seno mismo del monoteísmo, el ascendiente de la teología» y tendía cada vez más a la abstracción, condenando el poder providencial a una «sublime inercia», confiriendo toda la actividad real a una «gran entidad metafísica». Los «espíritus más cultivados» y los «caracteres más enérgicos» habían echado de menos el antiguo politeísmo, y su espíritu había dado a entender, «en la doctrina de los dos principios», una protesta que no pudo nunca ser superada. Desde el principio del siglo XIV todo el sistema se resquebrajó; y entonces es cuando se abre «la inmensa revolución occidental que el positivismo viene hoy a completar»[502]. Insistamos: «La síntesis católico-feudal no ha sucumbido, como todas las precedentes, bajo el empuje continuado de lo que debía sucederle, sino que se ha descompuesto por su incoherencia especial, por el antagonismo espontáneo de sus principales elementos. Después de haber maldecido a todos sus antepasados, el monoteísmo occidental pretendía ser bendecido por sus sucesores todos... Pero cuanto más se esforzaba por coordinarlo todo, más se ponía de manifiesto la impotencia del teologismo para una sistematización reservada a la única doctrina capaz, en virtud de su realidad, de reunir el conjunto de un problema indivisible...»[503]. Su «descomposición» fue, pues, «espontánea», y ahora es, al cabo de tanto tiempo, un «sistema irrevocablemente fenecido». La «disolución mental del catolicismo» era inevitable, y su decadencia social no es más que la continuación de su decadencia intelectual[504]. El juicio que inspira, y que en adelante será completamente retrospectivo, es totalmente compartido por todos. Aun «celebrando dignamente los méritos y los beneficios del catolicismo», el historiador debe lamentar la «fatal ruptura» que introdujo «en la continuidad humana» y de la que no supo nunca paliar los inconvenientes[505]. Debe señalar que «el catolicismo no era competente en lo que se refiere a la exigencia personal, por lo cual su influencia se extendía apenas a las relaciones domésticas, sin poder, en modo alguno, abarcar la vida social», de suerte que se ha «exagerado mucho» su eficacia; y era, por otra parte, tan «contradictorio en sí mismo para la inteligencia y el sentimiento», que nuestros piadosos y caballerescos antepasados «hubieran sufrido igual que nosotros los vicios naturales» a no ser por la eficacia social que el sacerdote

imprimió y que hizo, solamente así, posible su dominio; a pesar de todo, conservaba el catolicismo «el espíritu quimérico y el carácter egoísta del teologismo más puro»; y, en último término, su influencia filosófica hubiese llegado a ser desastrosa a no ser por «el conjunto de antecedentes politeístas», de los cuales no consiguió jamás limpiarla la inteligencia[506]. En una palabra, «la religión positiva» que Comte ha preparado, en algunos aspectos, debe hoy «reparar directamente todos los estragos producidos por la síntesis católica»[507].

IV. Una santa alianza

Al par que esta síntesis iba descomponiéndose, el principio cristiano, liberado, desarrolló de nuevo sus gérmenes de anarquismo. «El sacerdocio occidental se convirtió irrevocablemente en retrógrado», y durante este tiempo «su creencia, liberada de sí misma, tiende a desarrollar sin obstáculos el carácter inmoral inherente a su naturaleza antisocial»[508]. El inmenso egoísmo que esta creencia consagraba a Dios y favorecía en el hombre se desliga de los lazos en los que la Iglesia había intentado encerrarlo. Es lo que vemos ahora, a partir del siglo XVI, en los «pretendidos reformadores». Éstos han hecho «retrotraer hacia Dios la adoración que, desde el siglo de las Cruzadas, los occidentales habían cada vez más transferido a la suave antecesora de la Humanidad»[509]. De ahí la «aridez» del protestantismo; de ahí también su peligro. Al romper esta «iniciativa del corazón», se provoca la «revolución del espíritu». Mientras que el catolicismo tendía a «hacer prevalecer espontáneamente el culto», el protestantismo «concede al dogma una viciosa preponderancia»[510]. Con él las «influencias absolutas» y las «tendencias individualistas» se desencadenan de nuevo. Alza «el examen personal contra el juicio social»[511]. En todas partes donde se instala el protestantismo, «el principio anárquico, aunque detenido por el sistema de transición, se infiltra por el examen individual de las creencias bíblicas»[512]. A Comte no le gusta la Biblia. No ha comprendido jamás su grandeza ni gozado su poesía. También reprocha el protestantismo «su tendencia continua... a ofrecer sobre todo, como guía de los pueblos modernos, la parte más atrasada y peligrosa de las Santas Escrituras, es decir, la que corresponde a la antigüedad judaica»[513]. Los protestantes muestran, según él, su mal gusto y

también «su incompetencia religiosa» al desdeñar este «incomparable resumen del monoteísmo occidental» que es la «Imitación», donde es tan fácil, por lo demás, reemplazar a «Dios» por «la Humanidad»[514], al preferir «la lectura universal y diaria de los libros sagrados del judaísmo»[515]. Una lectura de esta naturaleza está llena de peligros, y su descripción constituye, verdaderamente, «un retroceso anárquico»[516].

En la marcha al liberalismo absoluto, es decir, a la anarquía, el protestantismo no fue más que un «alto» después de la primera fase de descomposición espontánea[517]. «La insurrección protestante»[518] fue seguida muy pronto de un deísmo puramente metafísico, cuyos efectos son todavía más disolventes. Y Comte analiza, no sin clarividencia, el proceso del que resulta, «en el orden intelectual, un cristianismo cada vez más empequeñecido o simplificado y reducido, por fin, a este teísmo vago e imponente que, por un monstruoso acercamiento de los términos, los metafísicos han calificado de 'religión natural', como si toda religión no fuese, necesariamente, sobrenatural»[519]. No olvidemos que en la época en que apareció el *Curso de filosofía positiva* señalaba en el pensamiento oficial el apogeo del eclecticismo y que en él piensa, sobre todo, Augusto Comte cuando ataca una cierta forma de creencia en Dios, lo mismo que cuando fundamenta el progreso de la psicología. En este punto se encuentra con Proudhon, que sabía comprender mucho mejor ciertos aspectos, por lo menos, de la fe, y que la Biblia había fomentado. No se leen sin un estrujamiento del corazón los reproches, muy justos a veces de una parte y de otra, que se dirigen, en este siglo XIX, los críticos y partidarios del deísmo. La juventud de hoy, escribe Mazzini a Edgar Quinet, «reniega de Dios... , de la creencia en una ley providencial inteligente, de todo lo que hay de bueno, de grande, de bello, de santo, en el mundo; de toda una heroica tradición de grandes pensadores religiosos, desde Prometeo hasta Cristo, desde Sócrates hasta Kepler, para arrodillarse ante Comte, Büchner...»[520]. ¡Noble queja! Pero ¿no es quejarse del efecto, después de haber sembrado la causa? La fe criticada por Comte, ¿era verdaderamente consistente? Y éste a pesar de todas sus incomprensiones, ¿no era lógico consigo mismo cuando escribía, joven aún, a su amigo Valat, que acababa de convertirse, «yo te confieso que he sabido con alegría que, volviendo al estado teológico, tu espíritu y tu corazón no se hayan parado en la fase

impotente de un deísmo metafísico que impide hoy toda regeneración fundamental... Prefiero verte francamente católico»?

De acuerdo con esta preferencia, Comte quiere que los positivistas se conviertan en «los defensores sistemáticos de las costumbres católicas contra los ataques protestantes»; se alegra al comprobar que «la resistencia católica protege a los occidentales del Mediodía contra la metafísica protestante o deísta»[521] —con esto quiere decir, sobre todo, contra la fe de Dios—. Él cree que tendría «grandes ventajas el concentrar hoy las discusiones sociales entre el espíritu católico y el espíritu positivo, los únicos que pueden ahora luchar con fruto por tender ambos a establecer, sobre bases diferentes, una verdadera organización»; se eliminaría así, «de común acuerdo, la metafísica protestante». Es ésta una idea para él favorita y que reaparece en su correspondencia. Aboga por «la concentración de las discusiones filosóficas de los positivistas y católicos» para considerar «de común acuerdo» a los protestantes, deístas y escépticos, en una palabra, a todos los metafísicos, como enredadores incurables[522]. Este término «de acuerdo» revolotea en su cerebro. Y toma una significación cada vez más precisa. Primeramente no se trata más que de una inteligencia entre dos adversarios para rechazar a los tibios y no poner de manifiesto más que sus posiciones extremas; es la idea de «una lucha que se ha hecho directa entre los dos sistemas orgánicos, desechando toda intervención crítica», la idea de «una competencia digna y seria» en un terreno bien claro[523], una vez que «todas las escuelas metafísicas» hayan desaparecido irrevocablemente. Bien pronto la idea se desvía y se completa hacia las «justas consideraciones» que el positivismo debe tener y también prescribir «con relación a las antiguas creencias»; esta idea ha de ser menos un enfrentamiento brutal que una especie de alianza provisional en las esferas de influencia, ya que todos los que creen todavía en Dios son propensos a volver al catolicismo, mientras que las almas de «élite» se adherirían a la fe positivista; éstas, gracias a su «sistema de gobierno», conseguirán el asentamiento de los primeros en su programa de reorganización social; estarán «a la cabeza del partido del orden» y «conducirán... el movimiento»[524]. Éste es el complemento normal en la noble línea que los positivistas deben organizar con todos los teólogos dignamente penetrados de la necesidad de construir la disciplina espiritual[525].

He aquí cómo subterráneamente se esboza un plan que va tomando cuerpo. Augusto Comte se acuerda que anteriormente, en 1826, después de la publicación del «opúsculo decisivo», según el cual había consagrado su vida a «la fundación occidental del verdadero poder espiritual», había tenido tres entrevistas con el abate de La Mennais, que era entonces «el verdadero jefe del partido católico». «Sin ninguna vana esperanza de mutua a conversión», desembocaron ambos y se vieron conducidos mutuamente «con toda espontaneidad al planteamiento de la gran línea religiosa» que Comte intentaba construir sobre bases serias. Han transcurrido treinta y un años. Ahora Comte es el gran padre de la Humanidad. Ha «ocupado públicamente el pontificado de la Humanidad, que le ha correspondido normalmente». Ejerce este poder con una consciencia y una firmeza que no admite desfallecimiento. Es «el padre común» y quiere asumir todas las responsabilidades de su título[526]. ¿No ha llegado el momento de reanudar «este santo proyecto»? Sus dos comunicaciones, al zar Nicolás I para la ortodoxia y al Reschid-Pachá para el islamismo, no han tenido contestación; su «llamada a los conservadores» no ha sido bien entendida. Es preciso intentar algo acerca de la Iglesia católica. Algo más fuerte. A pesar de las «decepciones individuales», está persuadido de que la realización de su plan puede ser «decisiva»; la alianza ofrecida no podrá ser aceptada «por los residuos del antiguo sacerdocio». Ya, como escribirá muy pronto, «dos eminentes discípulos de Nueva York preparan 'sus' contactos personales con los católicos norteamericanos de allí, que, desprovistos de toda dominación ideal, son más accesibles a su influencia». Después de «los impulsos masculinos», será preciso asegurar el concurso activo de las «simpatías femeninas», indispensables para que se constituya por fin la «Santa Liga»[527]. Pero un camino más importante y más urgente se impone, cuyo éxito lo decidirá todo.

En el corazón del catolicismo, encarnando el espíritu y detentando el poder, hay un cuerpo privilegiado: los jesuitas. La Orden, fundada en el siglo XVI por Ignacio y Javier, se había atribuido la misión de «regenerar al papado, cuyo oficio espiritual había quedado vacante, verdaderamente, desde su transformación temporal»; la reforma abortó todavía más rápida y completamente que la que había sido intentada en el siglo XIII, «por una influencia más desarrollada de la misma fatalidad». Lejos de haber podido reconstruir un poder espiritual degradado, el esfuerzo de los jesuitas no

tardó en degenerar también «en una táctica hipócrita», y «para detener la anarquía mental», que seguía progresando, se limitaron enseguida a sistematizar la tendencia retrógrada del catolicismo y desembocaron, mediante la intriga, en la corrupción[528]. Sin embargo, su jefe es un verdadero Papa, al lado del Papa oficial, que está desde hace tres siglos «reducido irrevocablemente a la situación de un príncipe italiano». Es, pues, a él al que es preciso dirigirse. Hay aún una esperanza de que, en el período de transición que viene, los jesuitas, vueltos a su «vocación originaria de reconstrucción del poder espiritual», darán «menos importancia al dogma católico, para desarrollar el culto, y de tal manera preparar, en el público retrasado más estimable, la adoración de la Humanidad». «Regenerados en ignacianos», podrán ayudar a los positivistas a «reorganizar el Occidente» —con tal, bien entendido, que «reconozcan la superioridad normal de la religión» positiva—. Y no se puede decir que el pontífice supremo haya olvidado esta broma. Uno de sus discípulos, John Metcalf, recibe la misión de establecer «un contacto especial» con los jesuitas de Estados Unidos: sin hacerles «concesiones capaces de mantener o reanimar sus disposiciones habituales para la dominación», les propondrá servir «como auxiliares» en la obra de reconstrucción del poder espiritual, vanamente intentada en otro tiempo por sus fundadores. Otros, como Sémerie, el doctor Audiffrent, harán lo mismo en París[529]. Pero el golpe mayor será intentado en Roma. Augusto Comte tiene la intención de publicar en 1862 una «llamada a los ignacianos», en la que invitará a «su general a proclamarse jefe espiritual de los católicos, declarando al Papa Príncipe Obispo de Roma... Para realizar esta proclamación, el general ignaciano sería invitado públicamente, por el fundador del positivismo, para ir a residir a París». Pero hoy esta atrevida proposición no podría más que asustarle. De este modo, Alfred Sabatier es el discípulo escogido para esta embajada; deberá, de momento, limitarse, en su ofrecimiento de alianza, a un programa preciso: la abolición del presupuesto de culto[530]. Este programa no podía menos de seducir a los jesuitas, debiendo conducirles «al resultado que han perseguido en vano durante tres siglos: suplantar al clero local, cuya resistencia fue realmente la causa de su ruina en el siglo XVIII en todas las poblaciones católicas...»[531]. El episodio es conocido. Se ha contado más de una vez[532]. Se conoce la carta enviada por Sabatier de parte del Papa del positivismo al General de los jesuitas, que no tuvo contestación; la confusión entre Augusto Comte y el economista Charles Comte, la entrevista con el asistente de Francia, y el

visitante despedido caritativamente. El *Catecismo positivista*, enviado como homenaje, no fue ni abierto siquiera... Alfred Sabatier da cuenta a su maestro, no sin cierto humor, del resultado. Realmente, los hombres de Jesús no han sospechado el alcance de lo que se les ha ofrecido. El Pontífice, desengañado, no se conmueve, sin embargo. Si «la negociación ignaciana» no ha tenido «influencia inmediata», ha puesto ciertamente, cree, «los gérmenes que la presión de los acontecimientos podrá desarrollar muy pronto»[533]. El 9 Aristóteles 69, en respuesta a Sabatier, saca las enseñanzas del incidente:

> «En la memorable entrevista que usted me describe, ha manifestado con toda nobleza la superioridad espontánea del positivismo sobre todo teologismo, no solamente en cuanto a la elevación de los pensamientos, sino en cuanto a la moderación y generosidad de los sentimientos, e incluso en lo que se refiere a la cortesía en los procedimientos. Es más bien falta mía y no suya el haber considerado como verdaderos ignacianos a aquellos que no son todavía más que simples jesuitas y que desconocen la situación occidental y sacrifican el fin a los medios, hasta el momento en que nuevas concepciones iluminen su empirismo con los peligros que sufrirán, mientras que podrían ayudarnos a prevenirlos y aminorarlos. No podría presentarse más claramente la dimisión involuntaria del verdadero poder espiritual, ni aceptar mejor la presidencia social del positivismo, que como lo ha hecho su necio interlocutor, bastante más atrasado probablemente, para no comprender cómo san Ignacio supera, desde todos los puntos de vista, a Jesucristo. Pero, a pesar de su debilidad y su insuficiente emancipación, estos empíricos, que yo persisto en creer honrados, sufrirán espontáneamente la influencia de su admirable carta preliminar, etc.»[534].

Se ha intentado interpretar esto como una fantasía ridícula. El aspecto ridículo existe, indudablemente. Estas embajadas —más rigurosamente, estas nunciaturas—, lanzadas por todo el mundo desde el santuario de la calle de Monsieur-le-Prince; esta nueva «santa alianza» entre las nuevas fuerzas espirituales propuesta por un viejo filósofo ateo que ve, con toda modestia, en Aristóteles y san Pablo sus dos precursores; esta convicción de que los creyentes aceptarán sin esfuerzo la superioridad del positivismo sobre su fe; este asombro ante el hecho extraño de que un jesuita esté

sometido a Jesucristo y lo sitúe por encima del mismo san Ignacio de Loyola... , ¿no ponen de manifiesto que el fundador del positivismo —esta doctrina cuyo nombre indica realismo— se sitúa fuera de lo real? ¿No estamos en presencia del desarrollo de un sueño maniático? Indudablemente. Pero nos equivocaríamos si no considerásemos también su aspecto serio. El episodio es simbólico en extremo. Augusto Comte es aquí el instrumento de una tentación que, siempre latente, se fortalece de una manera extraordinaria cuando el catolicismo parece postrado en una actitud defensiva. Lo que propone a la Iglesia, de la manera más zafia del mundo, es una traición. A cambio de una salvación temporal, le pide renegar de sí misma al renegar de su Maestro y Esposo. ¡Salvación precaria en todos los sentidos! Su deseo confesado es «utilizar las creencias caducas para hacerlas llegar dignamente a la transición final»[535]. Es preciso decir —y él mismo lo diría de esta alianza— lo que dijo, algunos años antes de la dictadura de Luis-Napoleón: «Al menos, parecería aprovechar oficialmente a los teólogos», «ciertamente, terminarán por no ganar nada»[536]. Pero, aparte toda previsión interesada, fuera de todo cálculo, que un hombre de la Iglesia, consciente de su misión, no puede tener presente —por su misión sobrenatural que Augusto Comte desconocía tan prodigiosamente—, ¿no hubiera podido responder de otra manera como lo hizo el jesuita visitado por Sabatier? Bajo formas diversas, con apariencias más serias y capciosas, la tentación se ha renovado[537] siempre y aún volverá a presentarse; pero la Iglesia, asistida por el Espíritu de Cristo, no sucumbirá jamás.

¿Cuál debía ser para Augusto Comte el fruto de la alianza ofrecida? ¿Qué porvenir era el que estaba en juego? No lo sabremos más que después de haber examinado, por lo menos a grandes rasgos, las «transposiciones positivistas».

Capítulo III
TRANSPOSICIONES POSITIVISTAS

I. El verdadero positivismo

La alianza que Augusto Comte, ya viejo, intentaba realizar con la Iglesia católica debía ser completamente provisional. La creía oportuna porque no esperaba ya el triunfo de su propia Iglesia, por lo menos entre las grandes masas, de una manera tan inmediata como había predicho anteriormente[538]. Había creído que, por lo menos, «después de la terminación de (su) construcción religiosa», es decir, alrededor de 1843, la verdadera Iglesia universal no era solamente un deseo, un sueño, una idea, sino que había comenzado a vivir. Una vez terminada «la generación del alumbramiento», el positivismo comenzaba la «de su instalación». Las diversas «iglesias» locales estaban asimiladas con toda su fuerza a su núcleo. Un nuevo «poder espiritual» existía y funcionaba; «el papado positivista» era una realidad[539]. Y Comte sabía bien que el otro papado, el antiguo, el teológico, no podría borrarse, por lo menos rápidamente, ante este nuevo...

En la primera parte de su carrera, el fundador había hecho especialmente una obra filosófica. Luego, el nuevo Aristóteles se había convertido en nuevo san Pablo, con la finalidad de terminar el edificio. «He dedicado sistemáticamente mi vida —dice en *Systéme de politique positive*—, a extraer de la ciencia real las bases necesarias para la sana filosofía, después de lo cual debía inmediatamente construir la verdadera religión»[540]. A él es al que «El Gran Ser encargó fundar la verdadera religión»[541]. Después de haber «surgido primero como una simple filosofía destinada solamente a construir una armonía real y duradera entre todas nuestras sanas concepciones lógicas y científicas», «la religión de la Humanidad», se ha revelado, y una vez que aseguró en el espíritu «las satisfacciones normales que reclamaba la insurrección moderna», se ha «dirigido libremente a la

justa dominación del corazón»[542]. Sin embargo, muchos de los que parecen haber adoptado las conclusiones del «Curso», rechazan el llegar hasta allí. Solamente los que reconocen las dos partes de la misión del maestro, los que le siguen hasta el fin, son los verdaderos discípulos. «Los positivistas que se califican de intelectuales» no son más que «positivistas abortados». «Los positivistas completos», los «positivistas consecuentes», son los positivistas «religiosos». No prolongan indefinidamente su parada en «el preámbulo filosófico», sino que aceptan toda la obra de su jefe y, no contentos con adaptar «sus convicciones», regeneran en consecuencia «sus sentimientos» y reconstruyen «sus costumbres»[543]. Se agrupan alrededor de «paternidad sacerdotal»[544]. Sin segunda intención, cantan con Charles Jundzill:

«La Humanidad se hace centro
de todas las especulaciones.
Es hacia ella donde se concentra
el curso de nuestros afectos.
Es el ideal siempre propicio
que presentía el error nuevo
de sus pueblos todavía niños.
Es lo que todo hombre adora.
Y es su reino lo que debe terminar
con las tormentas de nuestro tiempo»[545].

Si la religión positivista aparece así como definitiva es por ser religión de la Humanidad en otro sentido todavía: tiene la misma pretensión que el catolicismo había tenido, según la etimología del nombre con que se adorna. Ese nombre, en realidad, «no conviene más que al positivismo», de suerte que «se puede reducir la revolución occidental a reemplazar el catolicismo de Roma por el de París, cuando la metrópoli humana sea solamente espiritual»[546]. Más que el primero, el segundo posee «este gran atributo de universalidad que caracteriza esencialmente a la organización espiritual»[547]. Esto es lo que le da confianza en la tarea misionera que asume; es esta convicción la que sostiene a sus miembros en el trabajo que toman de «edificar» por todas partes a «los infieles»[548]. El inmenso esfuerzo de tantas generaciones encuentra, al fin, coronación. Lo absorbe todo para realizar, purificándolos, «todos los programas dignos» que la

Humanidad se ha propuesto siempre[549]. Contrariamente a lo que han pensado observadores superficiales, el hombre, a lo largo de la Historia, se ha hecho «cada vez más religioso»: éste es «el resumen general de la evolución», tal es «la única ley»[550]. Después del período de las preparaciones remotas, el Occidente, después de veinte siglos, busca a tientas «la religión universal, sin poder, de ahora en adelante, renunciar a establecerla»[551]. Pero, por fin, la ha encontrado.

Es sabido que Augusto Comte no se ha contentado, en este punto, con vagas indicaciones. Al espíritu religioso de su doctrina ha querido darle un cuerpo. La religión positivista es verdaderamente una religión positiva. «Al positivismo, como al catolicismo, le conviene una verdadera pompa»[552]. Dogmas y prácticas, ceremonias y sentimientos íntimos, todo lo ha previsto minuciosamente su fundador y lo ha reglamentado. Este nuevo san Pablo fue también un nuevo Moisés.

No entraremos en el detalle de esta legislación del culto. Lo que es interesante señalar son las «incesantes referencias católicas de Comte»[553]; es el procedimiento constante de transposiciones que forma el nuevo catolicismo sobre el modelo antiguo. La Iglesia tenía sus sacramentos, ritos sagrados donde encerraba, para santificarla, la vida de sus hijos, conduciéndolos desde la cuna hasta la tumba; el positivismo tiene los suyos: «consagraciones» o «sacramentos sociales», mediante los cuales santifica de manera paralela «todas las fases actuales de la vida privada», pero «refiriéndola sistemáticamente a la vida pública»[554]. De ahí la superioridad sobre el antiguo culto. Son nueve los sacramentos, contando el de la «incorporación», sacramento suplementario que se aplica más allá de la muerte y que es comparable al del decreto de canonización[555]. Este último rito expresa simbólicamente la fe positivista en la inmortalidad: todos los que se han mostrado dignos en el curso de su existencia objetiva, entran a continuación, según su grado de mérito, en una vida «subjetiva», cuyo «admirable privilegio consiste sobre todo en purificar la vida objetiva, no manteniendo más que las impresiones dignas de persistir»; purificación tan perfecta que el individuo, dejando de existir como «ser distinto», se convierte entonces «en un verdadero órgano del Gran Ser»; no forma parte de él solamente con «esperanza», sino que en adelante está «incorporado» y «se hace inseparable». «Toda separación individual» se suprime y se

establece para siempre «el ascendiente continuo de la sociabilidad sobre la personalidad». ¡Cuán superior es una inmortalidad así, tanto en «dignidad como en dulzura», a esta «inmortalidad solitaria» que representa la «utopía objetiva de los teologistas»![556].

Los principales de estos seres «incorporados» son los grandes hombres «bienhechores de la Humanidad». Su culto, que es sobre todo un culto público, reproduce el culto de los santos y constituye un año litúrgico. El culto doméstico se organiza principalmente en torno al matrimonio. En cuanto al culto «íntimo» o «secreto», que debe estar siempre reglamentado, conoce la intercesión de estos «ángeles» que son difuntos todavía vivientes, las madres, hermanas, esposas, hijas, mujeres, cuya ternura o virtudes las han hecho objeto digno de «íntima adoración»[557]. Envuelve, así, la existencia de «santas influencias femeninas»[558]. Por encima de los santos y de los ángeles, para completar el «sistema sociolátrico», las «oraciones positivistas» se dirigen, por último, a la divinidad suprema. La Humanidad, lo sabemos, ocupa el lugar del Dios tradicional; o más bien, ¿no la adoraban ya sin saberlo los verdaderos fieles del antiguo Dios? Hacia ella tendían especialmente los devotos de la Virgen-Madre, que habían presentido su dulzura. Pero ahora su adoración es plenamente consciente. Han aprendido que la Humanidad es «la verdadera Providencia»[559]. Saben que el bien de la Humanidad es el único verdadero reino de Dios[560].

Pero la Humanidad no es una mónada abstracta. Evoluciona sobre la tierra, que a su vez está contenida en el espacio «más allá de lo que fueron los dioses y más tarde su único condensador»[561]. Y he ahí constituida una tríada, un «triunvirato religioso», equivalente positivo a la quimérica Trinidad cristiana. He ahí la única verdadera e inalterable Trinidad[562].

«Una inalterable Trinidad dirige nuestras concepciones y nuestras adoraciones, siempre relativas al Gran Ser, después al Gran Fetiche y, por último, al Gran Medio. Se venera, en primer lugar, la entera plenitud del tipo humano, en el que la inteligencia asiste al sentimiento puro para dirigir la actividad. Nuestros homenajes glorifican a continuación a la sede activa y benévola, cuyo concurso voluntario, aunque ciego, es siempre indispensable para la suprema existencia... A este segundo culto sucede el del teatro, tan pasivo como ciego, pero siempre amable, al que nosotros

referimos todos los atributos materiales y cuya flexibilidad simpática facilita la apreciación abstracta, tanto a nuestros corazones como a nuestros espíritus»[563].

«Pocos espíritus —dice sobre esto M. Charles Maurras—, querrán seguir sin escalofrío sagrado una operación como la de Comte...». Nosotros pensamos, en efecto, que los tiempos de las grandes fundaciones religiosas han pasado, y que «tales prodigios son más fáciles de concebir en el recuerdo histórico que entre nosotros, en un cerebro contemporáneo». En cuanto a Comte, que adopta este prejuicio, Maurras admira esta forma de reducir a sistemas, y a sistemas que ordenan efectivamente la conducta, «los impulsos más espontáneos de la vida del corazón»[564]. Ante textos como el que se acaba de leer, y a pesar de todo lo que sabemos del estado psíquico del anciano que los redactó, es cierto que nos equivocaríamos una vez más si nos limitásemos a la ironía. Éste es el momento de meditar sobre las enseñanzas de Comte relativas a la vanidad del espíritu crítico y recordar también que todos los que han querido «construir» han aparecido como extraños y ridículos. Muchos lo eran, en efecto, pero también había muchos entre ellos que eran portadores de un gran pensamiento y sembraron para el porvenir. Augusto Comte es de éstos. Bajo formas que añaden a la divagación del sueño una coherencia llevada «hasta las fronteras de lo absurdo»[565], sus últimas obras ocultan a veces una sabiduría demasiado habitualmente abandonada por los partidarios de la «razón». Habiendo roto, en su juventud, con su maestro Saint-Simon, en parte, dice, a causa de la tendencia que comenzaba a «ver nacer en él hacia la reconstrucción de una teoría religiosa», habiendo rechazado con indignación «el participar en la fabricación de ninguna nueva religión y, sobre todo, de una miserable parodia del catolicismo»[566], llegó más tarde a seguir esta línea y a intentar esta misma experiencia[567]. Después de haber concebido estos trabajos, «en oposición radical y absoluta con toda especie de tendencia religiosa»[568], se aparta cada vez más de un cientificismo demasiado intelectual, sin querer renunciar a lo que cree, hasta las ultimas consecuencias, que es la conquista definitiva del espíritu positivo, y ha sistematizado como ha podido algunos de los grandes instintos fundamentales, naturales y sanos de la naturaleza humana. Ha evocado poderosamente, y por tanto reforzado, los sentimientos a los que corresponden las grandes instituciones naturales por las que la humanidad, resistiendo cada día a las fuerzas de la degradación,

se perpetúa y se considera como un todo. Por debajo de los remolinos de teorías pasajeras, más allá de la línea ascendiente del Progreso, ha contemplado el Orden y ha sabido dar a este bello nombre, que para él era sagrado, un sentido, por cierto no completo, pero mucho más profundo que otros muchos doctrinarios que lo reclaman por suyo.

Esto es lo que hacía falta decir, aunque no fuera más que de pasada y no corresponda al objeto del presente estudio, para no correr el peligro de parecer injusto. Incluso hoy admiramos todavía el «tierno respeto de alma humana, esta voluntad de no dejar perder, ni del mismo fetichismo, las dolorosas conquistas de la Humanidad, este sentimiento profundo de la unidad de la familia humana», de los que Charles Gillouin se preguntaba si se trataba de «principios filosóficos o de virtudes cristianas»[569]. Pero lo que queda por saber es precisamente si Comte no nos lleva, más de lo conveniente, hacia estos «impulsos, los más espontáneos» de los que habla Maurras; si no nos amputa de esta manera una parte esencial de nuestra razón; si la religión a la que nos invita no tiende simplemente a reanimar el estado de espíritu de lo que él llama fetichismo; si la unidad a la que aspira no es una absorción pura y simple..., ¿no asistimos, a despecho de una aparente continuidad con el espíritu del catolicismo, a una acción de ruptura con las exigencias del monoteísmo? ¿No caminamos hacia la renuncia de la Buena Nueva? No nos lo oculta Comte: todo el objeto de su última obra es el mostrar «sistemáticamente realizada la disposición para la incorporación final del fetichismo», pues «nuestra madurez» debe sancionar «las tendencias de nuestra infancia»[570]. Pero un programa semejante, llevado hasta el final, nos lleva a cambiar los «hábitos» que el monoteísmo nos había hecho contraer; es incompatible con ellos. Un cristiano no podría olvidarlo.

No insistimos más en estas imposibilidades psicológicas, propias de una actitud religiosa de esta naturaleza. Comte no ha podido vivir efectivamente su religión más que porque había perdido, en sus últimos años, el sentido de la realidad. El matrimonio del fetichismo con el positivismo es como el del agua y el fuego. Comte dijo que quería con esto «satisfacer una necesidad, a la vez teórica y práctica», que estaba representada en «este verso sistemático»:

«Para comparar las leyes, son necesarias las voluntades».

Pues, añadía, «el hombre regenerado siente la necesidad de testimoniar su gratitud constante al orden inmutable sobre el que descansa toda su existencia»[571]. De aquí resulta una serie de representaciones que, si se toman a la letra, nos llevarían a una completa «mentalidad primitiva», y que si se la considera como un símbolo o ficción poética, quitan la fuerza de toda religión sincera. El sentimiento religioso exige, ciertamente, que las «leyes» se completen con las «voluntades»; pero ¿no se sabe que las unas excluyen a las otras? «Si la ciencia —dice Comte—, se convierte en base del dogma, la poesía es el alma del culto»[572]; pero ¿qué principio realizará la unidad entre ambas? Y ¿qué será, por ejemplo, mi adoración al «Gran-Medio», que será mi gratitud por su universal «benevolencia», si incluso «religiosamente» no es para mí más que la base a la que refiero «la fatalidad suprema»?[573]. Comte puede, después de esto, ¡denunciar «la naturaleza ficticia de la religión provisional»![574]. «La reconstrucción de la religión parece tener en él — dice con toda justicia Edward Caird— algo de artificial, algo de «subjetivo», en el peor sentido de la palabra; es una religión, por así decirlo, «con un propósito preconcebido», no toma cuerpo más que impulsando «hasta la mentira, la licencia poética del culto»[575].

¿Tendremos que pasar por alto un déficit lógico demasiado evidente, por razón del alto valor espiritual del sistema? En obsequio a un Stuart Mill o a un Littré, ¿vamos a admirar en Comte al hombre religioso, condenando toda su filosofía? Comte pensaba, valientemente, que había superado al catolicismo. «La nueva espiritualidad —dice por ejemplo—, ofrece ventajas morales que no comprendía en modo alguno la espiritualidad católica»[576]. Creía haber descubierto el amor puro: «Los teologistas... no meditaron más que para poder contemplar seres que se les escapaban sin cesar... El positivismo cierra sus ojos durante sus efusiones secretas para ver mejor la imagen interior, mientras que el teólogo los abre para percibir fuera un objeto quimérico... Ningún motivo interesado viene a mancillar la pureza de nuestras efusiones»[577]. —¡Oh, Fenelón!—. De hecho, si hay mucha «piedad» sensible en Comte, muchas «santas efusiones» y un verdadero arte de evocar las «imágenes queridas»[578], vemos, sin embargo, muy poco de espiritualidad; nada que se asemeje, ni de lejos, a un impulso místico, y no nos atreveríamos a someter estas «efusiones» tan puras a un análisis

demasiado riguroso, por temor de encontrar quizá una sensualidad sublimada. Él mismo, al aplicar su precepto de «vivir el gran día», ¿acaso no nos permite sorprender en él el pasaje —por otra parte tardío— de las «emociones carnales», de las «dulces impresiones» y la transformación de «los instintos bestiales en estimulantes necesarios de los más eminentes afectos»? Objetivamente, su sistema religioso es un ilusionismo; subjetivamente, ¿es otra cosa, por ventura, que una ilusión fallida? Clotilde era, para su adorador, el símbolo de la Humanidad, pero la Humanidad en la medida en que provocaba tantas efusiones, ¿no sería la irradiación de Clotilde?[579]. Comte era de estos hombres que, como suele decirse, «vuelven a la devoción al hacerse viejos». La expresión es vulgar. Pero ¿no es también vulgar la realidad que denuncia?[580]. Una vez más, los sentimientos que quiere despertar y desarrollar son sanos. Es bueno el exhortar al cultivo de las «inclinaciones simpáticas» y de los «afectos benévolos»; no es malo sentirse «penetrado de una deliciosa emoción de simpatía social» y buscar el tiempo y las circunstancias que reaviven esta emoción[581]; el positivismo no ha descuidado el consagrar y querer intensificar estas «disposiciones naturales» que hacen que «no se prohíba nunca a un hijo el adorar a su madre, amando a su mujer»[582]. Unicamente, al presentársenos estas sublimidades como coronando y eclipsando la enseñanza católica, nos encogemos de hombros. Aparte de toda cuestión doctrinal, nos es imposible tomar en serio los sueños edificantes de un hombre que no comprendió nunca una palabra del Evangelio y que se encerraba cada día más en monstruoso egocentrismo; nos es imposible considerar como auténtica espiritualidad los groseros «consuelos», acompañados de lágrimas, a los que se abandonaba Comte inocentemente en su santuario.

II. El sacerdocio de los sabios

Sin embargo, de entre las transposiciones hechas a partir del catolicismo, no hemos considerado todavía más que la más general. Hay otras dos que la completan y que es necesario llevarlas a la práctica igualmente para dar toda su fisonomía a la nueva religión. Ésta se compone, en efecto, de tres grandes partes, a las que corresponden las tres partes de su «Catecismo»: un culto, un dogma y un régimen, es decir, una poesía, una filosofía y una política[583]. Los elementos mismos de la doctrina que hemos considerado se

sitúan más bien en el culto, a causa de los símbolos con los que se nos aparecen revestidos. En el fondo, en todas las edades de la Humanidad «nuestra fe no tuvo más que un objeto esencial: concebir el orden universal que domina la existencia humana, para determinar nuestra relación general con él»[584]. Hoy, por fin, vamos a liberar a este orden universal, en nuestras representaciones, de «causas ficticias» que las edades precedentes le añadieron; sabemos que en todos los terrenos, desde el de las matemáticas al de la moral, este orden consiste en leyes que le son puramente inmanentes. Por primera vez, gracias al conocimiento de estas «leyes reales» y a su jerarquía, el espíritu humano encuentra su completo equilibrio. Al terminar su *Curso de filosofía positiva*, al final de la lección sesenta y última, Augusto Comte lo proclama: «La principal propiedad del estado positivo consistirá ciertamente en su aptitud espontánea para determinar y mantener una completa coherencia mental»[585].

Pero esto no sería nada si esta coherencia se quedara en puramente mental y no fuera el atributo de un pequeño grupo de individuos clarividentes. Es preciso que sea un principio de acción y que, comunicándose a todos, llegue a ser principio de unión. Éste es su privilegio. El espíritu positivo es «el único principio efectivo de esta gran comunión intelectual que constituye la base necesaria de toda verdadera asociación humana». No hay, en efecto, «verdadera comunidad de opiniones más que entre los sujetos que ya han sido atraídos por las teorías positivas». Estos sujetos no son aún ¡ay!, «ni con mucho, los más importantes»; por eso no ha sido alcanzado aún el objetivo. Y por esto Augusto Comte emprende con paciencia una carrera intelectual. No es menos evidente que «la filosofía positiva es la única que puede realizar gradualmente ese noble proyecto de asociación universal que el catolicismo, en la Edad Media, había esbozado prematuramente, y que era en el fondo necesariamente incompatible, como la experiencia lo ha demostrado, con la naturaleza teológica de su filosofía, la cual instituía una coherencia lógica demasiado débil para ofrecer una eficacia social de esta naturaleza»[586].

El positivismo será, pues, el nuevo «poder moral», tomando a su cargo el cumplir «el gran oficio que el catolicismo no ejerce ya»[587] y que, a decir verdad, no lo ha ejercido nunca. Pero ¿qué hay que decir, concretamente? Si el catolicismo ha podido en tiempos anteriores cumplir su papel, aunque, de

una manera bien limitada y completamente provisional, fue gracias a la institución de un sacerdocio, y por todas partes vemos en la Historia que «ninguna sociedad pudo conservarse y desarrollarse sin alguna forma de sacerdocio[588]. El nuevo «poder moral» no deberá, pues, permanecer difuso sin representantes titulados. Deberá ser ejercido por un nuevo sacerdote. Desde 1824, Comte tiene la visión precisa: la física social «debe suscitar» un nuevo poder espiritual, capaz de reemplazar al clero y reorganizar a Europa por medio de la educación»[589]. Éste será, ha de decir más tarde, «el sacerdocio positivo», el «sacerdocio de la Humanidad»[590]. «Todo aquel que no olvide el fin por los medios debe reconocer que el advenimiento de un nuevo poder espiritual, es decir, un sacerdocio sistemático, constituye la única solución realmente propia para la revolución occidental»[591]. «Sacerdocio regenerador», dice el Testamento[592].

Pero ¿en manos de quién hemos de ponerlo? El espíritu positivo da la respuesta, y ya desde el principio lo había indicado Comte: en manos de los sabios[593]. La *Síntesis subjetiva*, fechada en noviembre de 1856, permanece fiel al pensamiento del opúsculo de noviembre de 1825, al reclamar «maestros sintéticos en las escuelas positivas normalmente ajenas a los templos de la Humanidad»[594]. Paralelamente, cuando el gran sacerdote de la Humanidad exige una larga formación científica por parte de los que destina para ser colaboradores suyos, realiza el gran deseo que constituyó el ideal de su juventud. La única diferencia es, como es natural, que todo se organiza poco a poco. Se establecen las condiciones de acceso; se diferencian las funciones de culto, de enseñanza y de dirección; se crea un «subsidio sacerdotal» y, por lo menos, se prevé que se convertirá un «presupuesto central del clero positivo a medida que los gobiernos y los gobernados se conviertan a la verdadera fe». Pues para entregarse completamente a su ministerio, es necesario que los sacerdotes estén libres de las preocupaciones del ganapán; «el subsidio positivista» hará posible «la salida del sacerdocio de la Humanidad»[595].

Todavía hace falta comprender en qué consiste este tipo de sabio que formará semejante sacerdocio. A Augusto Comte, como sabemos, no le gustó nunca la «vana erudición», la «tenebrosa erudición», que se contenta con acumular «maquinalmente hechos» y que es igualmente apta «para ponerse al servicio de las ideas más contradictorias». El «verdadero espíritu

positivo», tal como Comte lo concibe, «no está menos alejado del empirismo que del misticismo»[596]. Con esta idea del empirismo condena la especialización. Maldice «la excesiva restricción intelectual» que resulta de «una especialización empírica». La mayor parte de los sabios de hoy se le aparecen como deformados por este «espíritu de especialidad y división»[597], por esta «especialización ciega y dispersante» que los hace incapaces de llegar a ser verdaderos positivistas. Su inteligencia se dirige por entero a «algunas cuestiones poco entendidas y raras veces importantes». Las academias, las sociedades científicas no hacen más que fortificar estos «prejuicios analíticos»[598]. Esto no es «la verdadera ciencia», que siempre es relativa a la Humanidad; la posición de estos científicos no es el verdadero espíritu científico, que es siempre un «espíritu de conjunto»[599]. Es preciso tender a «la generalidad sistemática»[600]. El análisis debe subordinarse a la síntesis, como el progreso al orden y como el egoísmo al altruismo. Todo saber particular debe ordenarse al saber total. No se debe «concebir en el fondo más que una sola ciencia, la ciencia humana, o aún más exactamente, la social, de la que nuestra existencia constituye a la vez el principio y el fin, y en la que se funda naturalmente el estudio racional del mundo exterior con el doble título de elemento necesario y de preámbulo fundamental»[601].

El sabio, según Comte, será, pues, un «espíritu enciclopédico». No hay ninguna tarea más importante que asegurar una seria «preparación enciclopédica» para los que deban ejercer el sacerdocio. Mejor aún: es preciso que reciban «una verdadera iniciación enciclopédica», que se hará patente en pruebas escalonadas[602]. Éstas serán severas, pues es preciso que el sacerdocio no se vea invadido por «literatos» y «declamadores», detrás de los cuales entrarían muy pronto los «hipócritas»[603]. Los positivistas activos, a los que la «insuficiencia mental» no podrá satisfacer en estas condiciones, podrán siempre, «limitándose al apostolado, prestar valiosos servicios en favor del advenimiento de la religión universal»[604]. Sin embargo, sólo los sacerdotes plenamente iniciados asegurarán la estabilidad del «régimen enciclopédico» que esencialmente es el régimen positivo[605]. Serán la refutación viva del reproche de «sequedad» ciegamente dirigido contra el espíritu científico. Esta sequedad es «propia solamente de su degeneración académica, cuando la especialidad dispersante entorpece la

cultura estética y la conclusión moral»: la ciencia auténtica establece una síntesis doble, en primer término, entre las diversas ramas de la investigación intelectual, y luego entre la poesía y la filosofía, cuyos «enlaces necesarios» no son desconocidos más que por los «absurdos prejuicios modernos», consagra «la armonía mutua» de la «ficción» y de la «demostración», ambas indispensables para «la conclusión continua de la unidad personal y social»; esencialmente relativa, sabe y se quiere como tal, y en vez de proseguir orgullosamente una objetividad imposible, utiliza «los privilegios de la relatividad» para sancionar las concepciones ideales que responden a las necesidades del corazón[606]. Para emplear tres palabras preferidas por Comte: al ser una «síntesis», la ciencia auténtica constituye una «sinergia» al servicio de la «simpatía»[607].

Estas explicaciones señalan al «sacerdocio de la Humanidad» la tarea que le está «exclusivamente reservada». Es preciso que sistematice, concentrándolas por su influencia intelectual, las grandes fuerzas del sentimiento y la actividad, que, abandonadas a sus impulsos espontáneos, «no podrían cumplir su santa y difícil misión». «Su papel indispensable sin el que abortaría el movimiento universal, se descompone», pues, «en dos construcciones sucesivas: la una filosófica y la otra poética, y esta segunda presupone la primera»[608], pero en las que la primera está al servicio de la segunda. Penetrado de un espíritu de esta naturaleza, el «clero positivo» será verdaderamente la «corporación regeneradora», capaz de «reconstruir la occidentalidad». Por esto tendrá el derecho «de establecer por fin una disciplina real y completa»[609]. En todo asunto decidirá lo que es preciso pensar: le estará sometida la inteligencia de los hombres. En el régimen positivo, en efecto, no será problema la cuestión del «libre examen» o de la «libertad de conciencia». No hay en modo alguno libertad de conciencia en las ciencias positivas, pues todo el saber humano será, en adelante, positivo[610]. El «dogma revolucionario» pudo ser útil en su tiempo para ayudar a la ruina de las antiguas creencias, pero no hará falta «erigir en orden normal y permanente» un «interregno pasajero». Es una cosa clara que el principio que está como fundamento de la «doctrina crítica» no podría en modo alguno «constituir un principio orgánico»; además, «tiende directamente a oponer cada vez más un obstáculo sistemático a toda verdadera reorganización social». Perpetúa el «empirismo anárquico», propaga «la plaga metafísica», de la que el nuevo sacerdocio tiene como

misión liberarnos»[611]. Lo que los sacerdotes católicos exigían abusivamente de sus fieles, los sacerdotes positivistas tienen el derecho de pedirlo a todos los hombres. En la sociedad del porvenir los hombres estarán «emancipados», pero a la vez «sujetos». La doctrina positivista es una fe, sus adeptos son creyentes, son «los verdaderos creyentes»[612].

Ciertamente «la fe perdida no es fácil reconstruirla»; esta fe, que es indispensable cimiento de toda sociedad, y cuya «disolución crónica» constituye nuestra «enfermedad occidental». Hoy la disolución ha progresado tanto, que «cada uno se encuentra en un estado próximo a la locura por una sobreexcitación habitual del orgullo y la vanidad». El mal es tanto más grave porque no se quiere curar; se le toma por un bien, y el solo anuncio de la «reconstrucción espiritual» hecho por el espíritu positivo es para muchos un escándalo. Sin embargo, «la sumisión a la nueva fe» es lo único que nos podrá hacer salir de la anarquía, sólo ésta podrá curar al hombre moderno «del tedio, de la duda y de la irresolución» que lo consumen; y lejos de restringirse, y por positiva, se convertirá en lo contrario. No hay que ocultarlo; todos los preceptos del catolicismo sobre la sumisión de la razón a la fe son programas a realizar. «Más que quedar del lado de aquí, hay que pasar al lado de allá»[613].

En el catolicismo estos preceptos eran opresivos, porque se referían a «creencias quiméricas». En opresivos se convirtieron, sobre todo, «cuando el sacerdocio degenerado, tomando el medio por el fin, se esforzó en prolongar por la violencia la dominación ya agotada del teologismo, menos duradero». La Inquisición fue un esfuerzo desesperado para comprimir una inevitable salida de liberación. Nada de esto ha de temer el positivismo. Es «el régimen normal», es la «religión final», que no conocerá lo que es el ocaso, y la fe que exige es una fe positiva, es decir, una «fe real», cuyo objeto es siempre «demostrado o demostrable»[614]. Sabido por unos, creído por otros, el objeto de esta fe siempre es el mismo. No hay ninguna solución de continuidad entre los que saben y los que creen, no hay ningún peligro de maquiavelismo o de hipocresía[615]. ¿Por qué no contar con los que saben? ¿Por qué persistir en la búsqueda de la síntesis cuando ha sido ya encontrada? Esto sería ir en contra de la «nueva unidad religiosa» y sería también hacerse «tan desgraciado como perturbador»[616]. Pedir la prueba de lo que ha sido aceptado por el género humano en la persona de sus sabios

cualificados, sería una muestra «de desconfianza, si no ya de hostilidad con respecto al orden sacerdotal». Por lo demás, no hay que temer para el futuro una completa subordinación de la razón a la fe: esto equivaldría a la del espíritu de corazón; es decir, nuestra fe subordina los instintos personales a los sociales, o, en una palabra, el hombre a la Humanidad[617]. ¿Podría ser tiránica la Humanidad?

III. Despotismo espiritual

Augusto Comte no comprendió siempre de la misma manera esta necesidad de creer, ni «la verdadera distinción entre la fe demostrada y la fe demostrable»[618]. «Todo ha sucedido —escribe sobre este punto M. Jean Lacroix—, como si después de haber tenido confianza en la universalización de su doctrina considerada como verdadera hubiera dudado a continuación de la rapidez de su triunfo. Los 'hombres competentes' llevan tal ventaja con respecto a la masa, que todas las catástrofes políticas y sociales tendrán tiempo de vencer antes de que la multitud rezagada llegue al estado positivo. Y, además, siempre existirá un retraso forzoso por parte de la masa con respecto a la minoría»[619]. Esto es lo que hemos señalado anteriormente. Sin embargo, esta evolución deja todavía intacto en el fondo del pensamiento, que, una vez más, se revela como dotado de una enorme consecuencia. Lo que cambia son las acentuaciones y las perspectivas; lo que opera es una especie de endurecimiento. La confianza que en un principio manifiesta el joven reformador es un «consensus» espontáneo que haría inútil toda exigencia de sumisión por parte del espíritu[620] y que no se dirigiría en modo alguno a la masa[621]. El liberalismo relativo que concedía algunas discrepancias en las «cuestiones secundarias» no se refería más que a la «transición revolucionaria», en cuyo curso era conveniente obrar por medio de la persuasión hasta que la «regularidad mental», conseguida al final, permitiera hacer ceder a los amantes de opiniones personales[622]. De todas formas, el *Curso de filosofía positiva* señala ya claramente la doctrina; establece como evidente que «el orden social será siempre incompatible con la libertad permanente de poner todos los días en indefinida discusión las bases mismas de la sociedad», de suerte que «la tolerancia sistemática no puede existir y no ha existido nunca realmente más que en las opiniones

consideradas como indiferentes o dudosas»[623]. La *Politique positive* no tendrá más que sacar las consecuencias de una manera más radical de las dos categorías de los sabios creyentes:

> «La fe, es decir, la disposición para creer espontáneamente, sin demostración previa, en los dogmas proclamados por una autoridad competente, es una virtud fundamental, base inmutable y necesaria del orden social... Pues en el estado positivo, caracterizado por una separación completa y siempre creciente de las funciones, nadie es apto para concebir, cualquiera que sea su capacidad, más que una porción infinitamente pequeña de la doctrina que necesita para su conducta»[624].

En una palabra, la fe positiva «no puede caer en el abuso» porque «siempre es demostrable», pero no podría «exigirse en este momento que sea demostrada». De esta forma, no hay «conversión» verdaderamente «perfecta» más que cuando se está dispuesto a practicar «las nociones puramente admitidas con confianza» y cuya demostración se deja a los sabios como «padres espirituales»[625] que son. Por ello, entre las virtudes que recomienda a los discípulos, Comte pone en primer término el amor a la disciplina y la tendencia a la veneración. Éstas son las condiciones de la verdadera sumisión del espíritu. Espera Comte mucho de Henry Dix Hutton, porque, siendo joven, aunque no extraordinariamente disciplinado, es, por lo menos, «disciplinable»[626]; por el contrario, se desespera con Célestin Blignieres, porque las «semiconvicciones positivistas» de este discípulo, ahora ardiente, «no conseguirán más que una indispensable vanidad teórica». Además, este discípulo no manifiesta «en modo alguno ser capaz de veneración»; es uno de estos individuos que, creyéndose completamente positivistas, se reservan más o menos «la construcción individual de la síntesis universal». Sin embargo, Comte había creído reconocer en él «una evidente disposición a la veneración», a esta veneración que permite apropiarse «rápidamente y con plenitud de las nociones que una vana discusión convertiría en oscuras y dudosas»...[627]. En todo caso, el positivismo debe fundar sus «mejores títulos para el gobierno espiritual»[628] en la «reconstrucción decisiva de este gran sentimiento, más esencial y más alterado que otro cualquiera».

La autoridad del nuevo sacerdocio no será, por consiguiente, una palabra vacía. Si no es reconocida espontáneamente por todos los fieles, tendrá necesidad de imponerse. Sabrá descender de las convicciones a los actos, y Comte no vacila en hablar de «someter coda conducta al examen de un sacerdocio inflexible»[629]. Además, la herejía es el indicio de una perversidad secreta que es preciso destruir sin piedad. Heredero del catolicismo, «el positivismo sistematiza y desarrolla su máxima puramente empírica sobre la relación entre los errores del espíritu y los vicios del corazón». Esta máxima, dice Comte en tono de amenaza, no la dejaré permanecer inactiva, sino que quiero aplicarla cada vez más para desenmascarar a mis falsos partidarios[630]. ¡Comenzaba la depuración! Rugiendo contra «la enfermedad revolucionaria» que consistía «en una sobreexcitación continua del orgullo y la vanidad» y en «una tendencia eminentemente contagiosa hacia la infalibilidad personal», terminaba por no admitir, en el fondo, más que una autoridad: la suya propia. En la sociedad regida por el positivismo, los sacerdotes habrán de venerar aún más que los fieles. Éste será el indicio más seguro de su «vocación sacerdotal». Esta «disposición, que es indispensable para todos los creyentes, conviene especialmente a los sacerdotes de la Humanidad, para que estén suficientemente unidos al pontífice universal, del cual deben ser dignos apéndices»[631]. Todos deben obediencia absoluta, de acción, de pensamiento y corazón[632], al fundador de la religión definitiva, al primer Gran Padre, «supremo órgano de la Humanidad» que tiene el poder de atar y desatar[633].

Demos de lado las extravagancias y exageraciones personales. Para juzgar con equidad la construcción comtiana del «poder espiritual», nos es preciso antes reconocer que estamos en presencia de algunas ideas simples y fuertes que parece imposible rebatir completamente. En el ideal que traza de una síntesis de los conocimientos, Comte se muestra seguramente más profesor que investigador. Este ideal —que fue ya el de Platón— responde a una necesidad que se hace sentir cada vez más a medida que crecen los descubrimientos y las especialidades. Es uno de los puntos sobre los que los discípulos de Comte insisten hoy con más interés. Aldoux Huxley se quejaba de que «nuestros universitarios no tienen madera de síntesis»; «la especialización intensiva», añade, «tiende a reducir cada una de las ramas de la ciencia a una situación próxima a la ausencia de significación... Esta

especialización se considera en algunos círculos como una especie de patente de la verdadera ciencia. Los que pretenden establecer relaciones entre los pequeños resultados particulares de la especialización y la vida humana en su conjunto... se ven acusados de sabios malos, charlatanes, buscadores de la publicidad personal...». El texto de Huxley continúa en un tono de libelo, que recuerda los incidentes personales de Comte con los sabios de la Escuela Politécnica[634]. Deseoso de ofrecer un remedio a tal estado de cosas, Jean Coutrot ponía hace poco las bases de lo que él llamaba «un humanismo integral y moderno, es decir, una actitud intelectual que intente abrazar simultáneamente todos los problemas que condicionan las actividades y los equilibrios humanos». Comprobando la extrema rareza «de espíritus rigurosamente enciclopédicos», tales como Comte los quería, propone suplirlos por medio de equipos organizados por un trabajo colectivo. «El siglo XIX —terminaba—, ha sido el de la «búsqueda en profundidad», escudriñando cada uno el terreno asignado por su profesión o sus diplomas; el siglo XX tendrá la tarea de la «coordinación horizontal»[635] de todas estas exploraciones verticales. Aquí diremos tan sólo y para no volver a insistir sobre la ilusión fundamental, que hemos denunciado al principio de este estudio, según la cual todos los conocimientos pueden o deben ser referidos al tipo positivo, que realmente el espíritu de síntesis se desviaba en Comte, como en cualquiera que no tiene simultáneamente el espíritu de investigador, hacia una simple generalización. Los especialistas encuentran materiales suficientes en su obra para tomarse el desquite, señalándoles errores, no solamente porque, naturalmente, nuestros conocimientos han progresado desde entonces, sino porque él y para su tiempo no poseía los bastantes para emprender una tarea de esta envergadura. Por lo demás, el régimen de «higiene cerebral» que se gloriaba practicar con rigor —es sabido que prohibió, salvo muy raras excepciones, las lecturas que se relacionaran, aunque fuera de una manera indirecta, con el objeto de su trabajo—, pudo favorecer la «pureza» y la «armonía» de las líneas de su sistema: parece menos compatible, incluso teniendo en cuenta la excelente memoria de nuestro «abstemio» con las exigencias de una labor «enciclopédica»[636].

Idea simple y fuerte es esta de que la ciencia no tiene su objeto en sí misma, que no se basta a sí misma, que la síntesis no es bástante para permitir al hombre que reconozca su acción. Pero ¡cuán fugaz también esta idea

desviada! Se puede admitir, con Pascal, que hay filosofía que no merece ni una hora de trabajo y encontrar, por lo menos, inquietante, la disposición espiritual del joven Comte, cuando declara que hay «una soberana aversión por los trabajos científicos» en los que no percibe «claramente su utilidad»[637]. No es necesario ser un partidario de la «ciencia por la ciencia», ni del «arte por el arte», para pensar que la ciencia, como el arte, deben ser, en primer término, desinteresados. Sin embargo, esto sucedía cada vez menos. Al considerar a la ciencia completamente relativa al hombre, era poco riguroso sobre la calidad, siempre que sirviera a sus propósitos: Comte, dice Stuart Mill, no se preocupaba tanto de la perfección de la prueba que conviene a un filósofo positivo[638]. Tenía una manera de hablar de los «verdaderos progresos de la ciencia» y de «nuestras verdaderas intelectualidades», y esto constituía un medio para descartar muchas investigaciones y calificarlas de «quiméricas y ociosas»[639]. Al afirmar y ratificar lo «peligroso que es moralmente el estudio científico cuando no se le ve como simple medio y se le quiere convertir en fin»[640], proscribía todo aquello que no fuera de una aplicación inmediata, y él personalmente se mostraba impaciente ante todo pensamiento un poco libre...[641].

Por otra parte, no le vamos a reprochar el haber querido «fundar la sistematización total a base de la preponderancia normal del corazón», o en otros términos, haber «subordinado radicalmente la inteligencia a la sociabilidad». Preferir la «simpatía» incluso a la «síntesis», no nos atreveríamos a decir que es una idea simple y fuerte, pues sería preciso para ello estar muy deformado por el intelectualismo al negar rectitud a un sentimiento tan natural. Pero pongámonos en guardia frente a otra deformación: la preferencia va a encubrir una «emancipación» con relación a la ciencia misma que abandona el espíritu al arbitrio más subjetivo. En la «construcción final», la simpatía va a dirigir la síntesis y a modelarla a su manera[642]. La crítica de la «vana presidencia del espíritu» se va a convertir, cada vez más, en una desconfianza de la inteligencia, cuyo simple ejercicio será considerado como manifestación de un espíritu de orgullo y egoísmo. No se admitirá nada que no se incline ante la «síntesis subjetiva» que, por «una íntima combinación entre la realidad de las especulaciones y su utilidad», constituirá la única «verdadera positividad»[643]...

Este último rasgo corresponde a lo que nos queda por indicar y que, desde nuestro punto de vista, abarca todos los demás. Esto prepara la exigencia de sumisión de los espíritus a los decretos del sacerdocio positivo. Cuando Levy-Bruhl, comentando el «célebre trozo sobre la libertad de conciencia» escrito en 1822, reproducido en el tomo cuarto del «Curso», dice: «No se trata, en modo alguno, de imponer a los hombres, por una especie de despotismo espiritual, creencias que no puedan juzgar; Comte no quiere más que extender a la política, considerada como ciencia positiva, lo que, como todos saben, está admitido en las otras ciencias»[644]; no podemos por menos de encontrar esta exégesis un tanto dulcificadora. Comte establece, en sentido estricto, un «despotismo espiritual». Si, ciertamente, no tuvo conciencia de ello en 1822, lo ha visto y querido después y desde la época del «Curso» ha dejado entender claramente que quería hacer uso del principio, entonces recién puesto en circulación, de la «libertad ilimitada de pensar», para exponer la doctrina, gracias a la cual sometería a continuación a todas las inteligencias a «una exacta disciplina continua», desde la cual «el nuevo orden social» se habría de fundar por fin[645]. Ciertamente, conviene entenderse al recordar esta verdad elemental, pero tan a menudo desconocida, de que la «sumisión es la base del perfeccionamiento», y ¿qué alma bien nacida no estará muy reconocida al autor de esta famosa afirmación: «No se puede aprender nada ni gozar de nada sin la veneración, ni tampoco se puede, ante todo, conseguir ningún estado fijo ni en el espíritu ni en el corazón»?[646]. Ésta era una idea grande y firme como la de realizar una «comunicación mental» entre todos los hombres, considerada como un bien superior en el que los hombres parecerían haber perdido el gusto, y que sería verdaderamente el remedio para la enfermedad del cuerpo social, pues era pensar de forma realista al creer que era necesaria una fe. Comte terminaba, con esto, por encerrarse en los términos de un problema insoluble. Pues había convertido esta fe doblemente imposible en lo que se refiere a su contenido y a su forma misma. Por una paradoja a la que le condenaba la estrechez de la doctrina positivista, le era forzoso exigir lo que ninguna religión había querido exigir de sus adeptos y al fundar su sacerdocio, establecía la más rigurosa y a la vez la más injustificable de las tiranías intelectuales. Como señala con precisión uno de sus discípulos más puros, la «clase contemplativa» que constituyen los padres positivistas está encargada especialmente de «pensar por nosotros»[647]. En lo sucesivo, el hombre no se inclinará ante Dios, nada superior a su inteligencia solicitará

la adhesión libre de su fe; pero deberá someter el fondo de su ser, lo que constituye el porqué de sí mismo, a otros hombres y lo hará en cosas que no provienen más que del hombre. Por fortuna, decía Stuart Mill con cierto humor, «la especie humana no se encuentra todavía bajo la autoridad de un hombre que haya creído que sabía todo lo que tenía que saber, y que al ponerse al frente de la Humanidad, no creía que podía cerrar el libro de la ciencia humana»[648]. Un hombre, añadimos nosotros, que «condensando» en su persona todo «el poder espiritual»[649] decretó de una vez para siempre, y para todos, que no había misterios y que es una obligación el creerle.

IV. La sociocracia

No es, la que acabamos de exponer, más que la primera y más fundamental de las obligaciones que el positivismo nos impone. No termina todo en las regiones del espíritu puro. No olvidemos que este hombre que sabe y piensa por nosotros es esencialmente un sociólogo que piensa en la reconstrucción social. El positivismo filosófico está definido por el advenimiento de la sociología: el positivismo religioso tomará pues la forma de una «sociolatría» y de una «sociocracia». La «física social» estará coronada por una mística social y la religión de la Humanidad; para no permanecer en lo abstracto e interior, se encarnará en un reinado de la Sociedad. Todo el cristianismo era, en fin de cuentas, una esperanza en el reino de los cielos; todo el positivismo, en fin de cuentas, una organización del reino de la tierra. Sería inútil el querer distinguir una parte religiosa y una parte política: la política en el sentido amplio de la palabra, es el todo de esta religión, constituye «el objetivo definitivo del dogma y del culto, preservados de este modo de toda desviación ascética o quietista, siguiendo el impulso del amor verdadero»[650]. Si el advenimiento de la sociología es la elevación «de la política al rango de las ciencias de observación»[651], el advenimiento de la sociocracia será la consagración religiosa de esta misma política.

Solamente cabe distinción entre los que la inspiran y los que la hacen directamente, es decir, en un poder temporal. «El poder espiritual estará en manos de los sabios y el poder temporal pertenecerá a los jefes de los trabajos industriales»[652]. Pero está claro que éstos no serán ya instrumentos

de aquéllos: una especie de «superintendentes de los asuntos occidentales», bajo la dirección del sacerdocio[653]. Esta distribución de las funciones, prevista en los *Opúsculos*, es también la que prescribe la *Política positiva* y que mantiene firmemente en las *Circulares Anuales*. Por tanto, es preciso comprender la «distinción natural entre la educación y la acción, o entre la moral y la política»[654]. Es análoga a la distinción clásica entre ciencia teórica y ciencia aplicada. No hay dualidad de fines. «Limpia de toda ambición temporal», la clase dignamente contemplativa, inspirará en todo una política sabia[655] y ésta será efectivamente realizada por un poder temporal que se limitará a «presidir el perfeccionamiento habitual de nuestra condición material, según el conocimiento del orden exterior, enseñado y desarrollado por el sacerdocio»[656]. Comte, que admiraba la teocracia medieval (tal como se la representaba en una visión histórica muy poco exacta), no admiraba menos la Sociedad de los Jacobinos, y a su sacerdote lo compara con el de ambas comunidades. Los positivistas, dice, son «los verdaderos sucesores de los jacobinos», pues «la Sociedad de los Jacobinos, situada fuera del gobierno, en realidad constituía entonces una especie de poder espiritual en esta combinación tan notoria y tan poco comprendida que caracterizaba el régimen revolucionario»[107]. En la circular que «el fundador del positivismo» dirigía el 8 de marzo de 1848 «a todo el que quiera incorporarse», hace la misma comparación: «Acabo de fundar, bajo la divisa de ‘Orden y Progreso’, una sociedad política destinada a desempeñar, con respecto a la segunda parte, esencialmente orgánica, de la gran revolución, una función equivalente a la que ejerció con tanta utilidad la Sociedad de los Jacobinos, en la primera parte, necesariamente crítica»[658]. Del mismo modo que «el eminente genio social propio de la Edad Media» proviene de que los jefes temporales de entonces seguían la dirección del sacerdocio católico, del mismo modo «el admirable instinto político de la Convención» estaba inspirado por los jacobinos. Una colaboración del mismo orden permitirá a los positivistas «gobernar el mundo»[659]. Para asegurar finalmente el régimen definitivo, que procurará a los hombres la felicidad del orden perfecto, el Gran-Padre de la Humanidad debe dar la llamada para «los dignos ambiciosos» con energía. No ganará nada mostrándose demasiado escrupuloso en su elección. No hay que temer graves excesos, pues los que quieran «explotar políticamente el positivismo, serán arrastrados enseguida más allá de sus intenciones iniciales, por la

obligación de hacerse religiosos para ejercer una verdadera acción social»[660]. De manera parecida como hizo Mahoma con «sus predestinados» o Cromwell «con sus santos», también Comte les prometerá el «imperio universal», usando este «astuto lenguaje»:

> «Apoderaos del mundo social, pues os pertenece, no según ningún derecho, sino por un deber evidente, basado en vuestra exclusiva aptitud para dirigirlo bien, ya como consejeros especulativos, ya como dirigentes activos. No hace falta disimular que los servidores de la Humanidad vienen a sustituir a los servidores de Dios en todos los aspectos de los asuntos públicos, porque han sido incapaces de interesarse bastante por ellos y comprenderlos realmente... Quienes no creen ni en Dios ni en la Humanidad son moralmente indignos, mientras dure su enfermedad escéptica. En cuanto a los que pretendieron, por el contrario, combinar a Dios con la Humanidad, su inferioridad mental es, por esta causa, evidente, puesto que quisieron conciliar dos regímenes totalmente incompatibles y demostraron que no tienen condiciones para ninguno de los dos...»[661].

La alianza que se había intentado con los «ecologistas» no era más que provisional, como acabamos de ver. Era un simple expediente, con objeto de eliminar a los intermediarios y medir las fuerzas de los principales adversarios en un combate cuyo resultado no podía ser dudoso. En el momento que se presenta la ocasión de llegar al poder desaparece todo «miramiento». En esta su última forma histórica, que es la católica, el teologismo solamente puede, antes de desaparecer para siempre, ayudar al positivismo para tomar en sus manos la suerte del mundo, antes de que la sociedad sea disgregada por completo por las fuerzas revolucionarias. Pero al contribuir a esta obra por medio de la alianza que acepta, causará su propia ruina. Cuanto más mérito tuvo, tanto mayor debe ser la rivalidad del positivismo contra el catolicismo. Es la rivalidad del presunto heredero contra el viejo soberano que no se decide a morir: ahora apagado, es preciso que estalle de una vez. Para conseguir sus fines, el positivismo empleará un método más brutal que su predecesor; su «marcha política» no se parecerá a la del catolicismo. Éste «no llega al gobierno sino después de haber conquistado la sociedad; el positivismo, por el contrario, debe conseguir ante todo el ascendiente social, después de la experiencia de su eficacia

política»[662]. «Su principal triunfo teórico» le vendrá «de una apreciación espontánea de su superioridad práctica; su dogma y también su culto, a pesar de su preeminencia directa, serán recomendados al público occidental por la excelencia de su régimen». De este modo, aunque «destinada necesariamente a una completa universalidad», la doctrina positivista «será, durante una generación por lo menos, la religión de los jefes, antes de llegar a ser la de los sujetos». Se impondrá antes de convertir. Solamente cuando «el partido positivista» haya prevalecido políticamente, podrá adquirir la religión de la humanidad su «ascendiente definitivo». El orden es siempre: mental primero, en el sentido de que sería vano, sin doctrina, intentar la reconstrucción social, puesto que no se puede hacer nada si no está constituido un digno «núcleo de verdades sociocráticas»; pero en el orden de la acción la consigna es: política primero. Desde el día de su constitución «el nuevo sistema debe perseguir el apoderarse del poder»[663].

Augusto Comte no se ha limitado a un simple esquema general en lo que se refiere a la organización de este poder de la sociedad que rige y del culto que debe tener. Este nuevo san Pablo y nuevo Moisés era también un nuevo Ezequiel y un nuevo san Juan. «La nueva Jerusalén positivista está determinada y medida tan exactamente como la ciudad santa del Apocalipsis»; todo está de antemano previsto y ordenado cuidadosamente[664]. Sería para nosotros muy edificante el poder comprender que todo el conjunto de los hombres está dividido en dos jerarquías, según pertenezcan a la clase especulativa o a la clase práctica; en la clase activa la primera categoría es la de los banqueros; éstos poseen la gran fortuna y deben también, si están a la altura de su vocación social, el papel mayor en el gobierno; están preparados por naturaleza para desempeñar este cometido, por su hábito de las cosas generales y su espíritu de combinación[665]; las clases medias deben desaparecer para que no quede más que un patriarcado y un proletariado; el patriarcado debe constar en todo el Occidente, con sus ciento veinte millones de habitantes, de dos mil banqueros, tantos como templos de la Humanidad. Los Estados deben fraccionarse en pequeñas repúblicas, temporalmente independientes, de extensión aproximada a la de Holanda o Cerdeña (por ejemplo, para el territorio actual de Francia habrá diecisiete); en cada una de estas repúblicas los tres principales banqueros ejercerán el poder, etc.[666].

Un régimen de esta naturaleza producirá una potente «sinergia», con vistas a la «armonía universal»[667]. Serán excluidas todas las fuerzas de discordia; de esta forma no hay que asombrarse de que «por un secreto presentimiento», desde ahora, «todas las influencias viciosas teman» al «poder que, viniendo a juzgar irrevocablemente a los muertos, no vacilará en adelante en juzgar también a los vivos»[668]. Estará completamente limpio de liberalismo y no sacrificará nada a la «opinión». En su juventud Comte había escrito que «la opinión debe querer, los publicistas proponer los medios de realización y los gobernantes ejecutar». Entonces creía que «la masa de un pueblo» puede llegar a un grado suficiente de lucidez para conducirse a sí misma», sin tener necesidad de ser gobernada «arbitrariamente»[669]. Sin embargo, muy pronto pensó, por el contrario, que el «dogma antifeudal», es decir, el principio de la soberanía del pueblo, debía ser tan transitorio como «el dogma antiteológico», es decir, el principio de la libertad de conciencia. Estos dos dogmas gemelos no podrían tener más que un «destino crítico»: nacidos ambos para destruir, eran «impropios ambos para fundar»; el primero no puede «ser la base política de la reorganización social», y el segundo no puede ser la «base moral»[670]. Cada vez más la filosofía y la religión positivas se afirmarán como contrarias a la «anárquica ambición» y a la «metafísica retrógrada» de los revolucionarios. «Por absorber cada vez más las necesidades del orden las tendencias del progreso», Comte busca el apoyo de los «conservadores», a los que lanzaría una llamada pública en agosto de 1855[671]. «Se hace preciso considerar —escribe a Pierre Laffitte—, a la masa de los conservadores o retrógrados como el verdadero ambiente del positivismo... ; gracias a ellos el positivismo se convertirá en la única defensa sistemática del orden contra las subversiones comunistas o socialistas»[672]. Aunque los «regeneradores occidentales» hayan asumido la tarea de curar a los «anarquistas y los retrógrados», no pueden «dudar en preferir a éstos», y para ganar a su causa a «los principales conservadores de los Estados Unidos de América», para hacerles aceptar «dignamente las severas obligaciones morales» que les ha de imponer «el nuevo poder espiritual», Comte les ofrecía «el justo respeto» que este poder conquistaría «para el libre empleo de su riqueza socialmente poseída»[673]. Con abundantes afirmaciones como ésta, se dulcifica el aspecto de algunas declaraciones en las que Comte presenta el positivismo como «una filosofía destinada, sobre

todo, a sistematizar el advenimiento social del proletariado universal»[674]. En contra de un Proudhon, que se burlaba de la democracia liberal y parlamentaria considerándola como algo puramente formal, y que reclamaba la institución de una verdadera democracia social, Comte rechaza toda democracia[675]. Indudablemente espera reclutar adeptos para la «sana filosofía», especialmente en «las clases inferiores», en virtud «de esta feliz ausencia de cultura escolástica que les hace menos accesibles a las costumbres vagas y sofísticas», en virtud también de «esta sabia impresión que, en cada intermitencia natural de los trabajos obligados, da al espíritu una plena disponibilidad».

Ciertamente habla de una «afinidad necesaria» en estas clases «para la filosofía positiva»..., «mientras que la filosofía teológica no conviene más que a las clases superiores, puesto que pretende perpetuar la preponderancia política, al igual que la filosofía metafísica se dirige especialmente a las clases medias, secundando su activa ambición»[676]. Comte cree, en consecuencia, que «nuestros proletarios son los únicos susceptibles de convertirse en auxiliares decisivos de los nuevos filósofos», ya que cada proletario es un «filósofo espontáneo» y cada filósofo verdadero es un «proletario sistemático». En su «Testamento» llega hasta prever una dictadura positivista que, provisionalmente, la ejercían «durante una generación» tres «eminentes proletarios», cuyos nombres indica[677]. Pero esta dictadura de los proletarios no tiene nada que ver con la dictadura del proletariado de los marxistas. Comte sostiene que la condición social de los proletarios es inevitable. «La inmensa mayoría de los trabajadores» tendrá que vivir siempre «de un salario periódico», realizando, «con una especie de intención abstracta, cada uno de los actos elementales sin preocuparse especialmente de su aportación final»[678]. Habrá que tomar precauciones para combatir su tendencia a abusar de su «energía característica»[679]. El positivismo pretende asegurar «mejor que el comunismo el bienestar y la dignidad de los trabajadores»; pero esto lo hace «desarrollando la preponderancia de los empresarios». Comte no concede ninguna participación en los negocios públicos a la gran masa de «operarios». Les exige la fe: les exige, sobre todo, sin más, la sumisión[680].

Para facilitar la tarea de los gobernantes y prevenir todo peligro de insubordinación se recurrirá a la iniciativa de los «verdaderos creyentes».

Éstos «se sentirán obligados a facilitar al sacerdocio las informaciones personales sin las cuales su influencia sería demasiado incierta». Siguiendo el ejemplo de lo que ha sucedido bajo el «régimen católico» o en 1793, se podrá contar de esta forma, «casi sin gastos», con la mejor política. Ciertamente puede cometer ciertos abusos, pero no por eso «hay que dejarla de considerar como eminentemente social, y el haber caído en desuso no se debe sino a la indiferencia por el interés general como consecuencia de la falta total de convicciones reales»[681]. Sin embargo, sería mejor aún no tener que recurrir ni a la delación ni a la fuerza. Cuando se quiere conseguir la obediencia, el ideal es persuadir en primer término. Para no tener que «imponer los hechos» constantemente, un poder debe ser capaz de «disciplinar las voluntades»[682]. Comte ha tenido presentes, sucesivamente, dos métodos de persuasión. En 1822, en el opúsculo que consideró como «fundamental», preconiza la llamada a la imaginación. «A la masa de los hombres no se la apasionará nunca, en favor de un sistema cualquiera, probándole que es el que ha ido preparando la marcha de la civilización, desde su origen, para que se estableciera en nuestros días». Lo que es preciso es «proponerles el cuadro animado de las mejoras que traerá a la situación humana el nuevo sistema»; «en este cuadro la imaginación debe desempeñar el papel más importante»; debe estar «completamente en libertad... ; cuanto más libre y franca sea su trayectoria, tanto más completa y saludable será la acción indispensable que debe realizar»[683]. De esta manera se podrá organizar «una formidable opinión pública»[684]. Pero este método de propaganda[685] conviene, especialmente, a la fase preliminar, en el momento en que se intenta instaurar el régimen positivo. Quizá conceda aún demasiado al principio crítico y al espíritu de examen... Después de haber hecho, como hemos visto antes, la apología del politeísmo, en el que reina la imaginación, Comte tiende siempre a exaltar cada vez más el fetichismo, en el que domina el sentimiento. De esto nace el segundo método, que está más en conformidad con el espíritu del positivismo. En lugar de entusiasmar al pueblo por medio de los objetivos señalados por los jefes temporales una vez que han sido acordados científicamente por los sociólogos, ¿no vale más desarrollar en el pueblo una tendencia al respeto, a la veneración y también a la «ternura», que consolidará para siempre su «sumisión»? Que los fuertes se consagren a los débiles y los débiles venerarán a los fuertes. Éste es el principal objeto de la «reorganización

occidental», y éste es el servicio supremo y permanente a que está llamado el fetichismo resucitado en favor de la positividad[686].

¡Admirable sumisión del espíritu al corazón! En ella reside el principio de la unidad humana[687]. Sólo que esta unidad, al extirpar de raíz los «prejuicios críticos», puede realizar plenamente la «sociocracia universal», esta sociocracia que los occidentales preparan laboriosamente desde hace treinta siglos, y que una vez esté implantada no habrá ya nada que intentar[688]. Para indicar una subordinación total de los individuos a la sociedad, que es la característica del régimen, y no una adhesión de espíritu apasionado, es conveniente hablar de una «adherencia» de «las almas simpáticas y sistemáticas»[689]. Adherencia tan perfecta, tan profunda, como la del creyente con su Dios. No se reserva ningún rincón de intimidad[690]. No se concibe que el creyente se enfrente con su Dios, le señale unos límites que no pueda franquear, y haga valer sus derechos frente a sus exigencias. Del mismo modo en la nueva fe. Trasladando a la Humanidad las prerrogativas que los cristianos reconocen en Dios, el positivismo tomó, por esto, en el terreno social la misma posición del cristianismo, del que se cree heredero. Sin derechos frente a Dios, pues había recibido de Él todo su ser, el individuo creía tener derechos frente a la sociedad; a pesar de considerarse inserto en la sociedad y por muy sometido que se hallase a la autoridad en lo que se refería al orden temporal, por cordialmente que se sintiese destinado a ella, tenía, sin embargo, conciencia de rebasarla debido a su origen primero y a su fin último. Tenía conciencia de formar parte, esencialmente, de una sociedad más alta y más amplia y que, en fin de cuentas, todo provenía de una autoridad no humana. Pero si la sociedad temporal es exponente adecuado de la única divinidad verdadera, de la que el individuo recibe todo lo que él es, ¿qué derecho ha de tener frente a ella? Esta noción de derecho es esencialmente «teológico-metafísica». Está completamente prescrita. Es «tan falsa como inmoral». Debe «desaparecer del dominio político, al igual que la noción de causa del filosófico». La fe positiva, al reducir todo lo relativo a absoluto, sustituye «las causas por las leyes y los derechos por los deberes». Reemplaza «la vana y tempestuosa discusión de los derechos» por una «fecunda y saludable apreciación de los deberes»[691]. Toda reivindicación de los derechos es anárquica. Debe «borrarse por completo toda idea de derecho, como puramente relativa al régimen preliminar y directamente incompatible con el estado final que no

admite más que los deberes, según las funciones». El individuo no es más que una abstracción, si no es el órgano del Gran Ser[692]. No hay salvación para él más que en «el espíritu de comunidad y en el sentimiento del deber»[693].

CONCLUSIÓN

Así es esta «religión de la Humanidad», así es el «régimen positivo», que nos es presentado para nuestro «entusiasmo»[694]. Aquí hay, y que Comte nos perdone, toda una «metafísica social» de la que podemos decir lo que Maine de Biran dijo criticando la de Bonald, tan parecida a la que nos ocupa: «¡Que la entienda quien pueda!»[695]. En cuanto a las consecuencias, no pueden ser más claras. Es inútil pretender disimular; la fórmula positiva es una fórmula de tiranía total. En la práctica desemboca en la dictadura de un partido, o mejor dicho, de una secta. Niega al hombre toda libertad, todo derecho, porque rechaza toda la realidad. Augusto Comte podía hacerse cualquier ilusión sobre el carácter de la «armonía» que quería realizar, dado el altruismo sincero que le animaba. Navegaba en plena utopía[696]. Él mismo, sin querer, demuestra esta verdad tan frecuentemente olvidada de que la caridad sin la justicia se convierte fatalmente en opresión y destruye el carácter del hombre, al que debía ennoblecer. Proudhon es una prueba elocuente de ello, este Proudhon que se alía a veces a Comte, cuando ha intentado ser (no sin excederse en sentido contrario) el filósofo del Derecho y el profeta de la Justicia. «El amor como principio», dice la divisa positivista. Pero es preciso añadir ¡ay!: «Y la tiranía como consecuencia»[697].

Hemos de confesar, sin embargo, que Comte es lógico en su negación de todo derecho. Esta negación debía seguir a la de Dios. Antonio Baumann dice con razón: «Si se suprime la hipótesis de un Dios rector del mundo no llego a comprender sobre qué realidad se puede asentar la noción de un derecho que permita al individuo, mónada aislada, situarse frente a los otros seres que le rodean y decirles: Hay en mí algo de intangible que os obliga a respetarme porque su principio es independiente de vosotros»[698]. Palabras muy adecuadas para hacer reflexionar hoy a los que presienten el horror de los regímenes hacia los que se encamina la humanidad sin Dios. Si es que

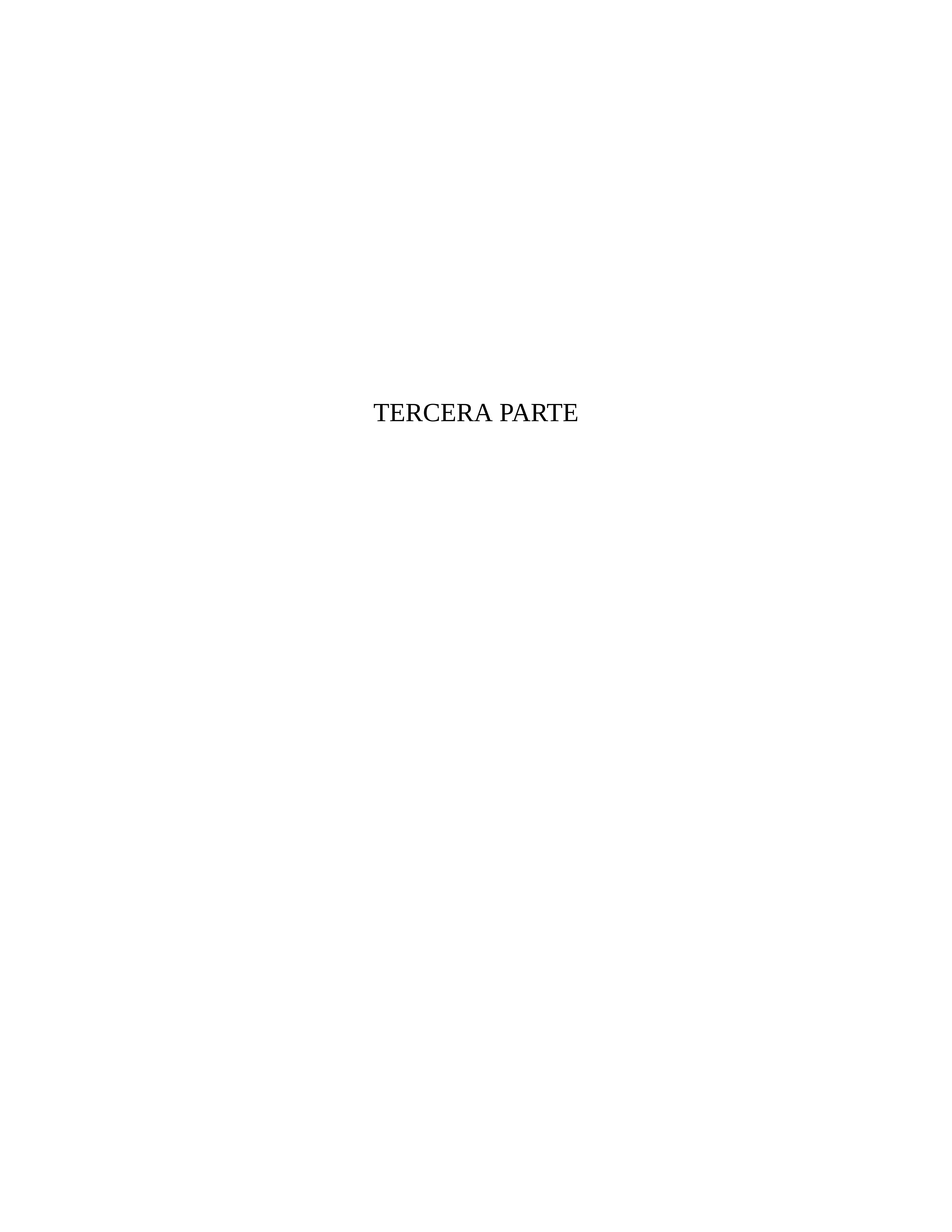
no hay Absoluto, ¿cómo admitir el absoluto en el hombre? La causa de Dios en la conciencia y la causa del hombre en la sociedad están enlazadas. Si el hombre es aplastado por la sociedad en su ser moral, es porque en su esencia ha sido también anulado por el universo. El orden positivista es una aceptación de la Fatalidad. No hay nada en el hombre que escape a su fuerza ciega. El «Gran-Ser» mismo está por completo dominado por el «Gran-Medio», que terminará por devorarlo. Ciertamente, Comte puede invitarnos a amar lo que no podemos evitar. Puede obligarnos a «ennoblecer nuestra resignación necesaria, convirtiéndola en una sumisión activa», en una «afectuosa sumisión»[699]. Pero la realidad no se modifica en absoluto. De esta forma, henos aquí muy próximos a Nietzsche... ¡Las soluciones al problema del hombre y de su destino son, realmente, numerosas!

Doble servilismo, social y metafísico. Éste es el inevitable balance de una doble negación apasionada. Comte no quiere que el hombre tenga un alma hecha a imagen y semejanza de Dios. Ya hemos visto qué mensaje contrapone a la Buena Nueva. Es lo que uno de sus discípulos llama «el Evangelio del buen sentido sistemático»[700]. En esto, es cierto, no reconocemos para nada a Nietzsche. «Augusto Comte no ha intentado —dice el mismo discípulo—, la loca aventura de subvertir la escala de valores». ¡Pero el buen sentido no es suficiente para traernos la Palabra de Salvación! En su nombre no se puede contener lo mejor y lo peor. Por lo demás, cuando Comte «sistematiza» no escapa a la locura.

¿Se puede decir, al menos, que la amenaza positivista no es ningún peligro temible? Por nuestra parte creemos que, por el contrario, es una de las que pesan más peligrosamente sobre nosotros. Puede aumentar de repente, mañana, por el fracaso de otras fórmulas aparentemente más seductoras. En realidad, ciertas campañas actuales contra el individualismo se inspiran en el pensamiento de Comte y sus discípulos, y muy frecuentemente el precio de ello es la persona humana. Sucede que estas doctrinas se declaran como compatibles y de acuerdo con la filosofía tradicionalista, perfectamente heterodoxa en muchas de sus tesis fundamentales, que es, en efecto, una de las fuentes del pensamiento comtiano[701]. Colman de honores al catolicismo, pero en distinta medida, sin tener conciencia clara, que coinciden con las intenciones de Comte, de buscar así el medio para liquidar mejor el espíritu cristiano. Se apoyan de buena gana en elementos supersticiosos que

subsisten siempre en el interior de un cuerpo tan grande como la Iglesia, y que son muy fáciles de excitar, sobre todo en los períodos de agitación. Y así sucedió que hombres de la Iglesia, poco familiarizados con el Evangelio, se dejaron sorprender... Solamente los malos observadores de nuestro tiempo no percibirán que si el positivismo gana terreno, tal como el fundador lo había previsto repetidas veces[702], ello se debe menos a la conquista de los antiguos «metafísicos» o «revolucionarios» que a una lenta e insensible descristianización de muchas almas católicas. Los «miramientos» y «alianzas» preconizados por Comte dan, en efecto, sus frutos. Van seguidos por un período de asimilación espontánea y la fe que anteriormente fue adhesión viva al Misterio de Cristo, termina por no ser más que una adhesión a una fórmula de orden social, falseada y desviada de su fin. Sin crisis aparente, bajo apariencias que son, a veces, lo contrario de una apostasía, esta fe se vacía lentamente de contenido...

El positivismo demuestra, con no menos evidencia, a su manera, que hay una vocación que el hombre no sabrá ahogar. El itinerario espiritual de Comte es el de la misma humanidad. La fe perdida no puede permanecer mucho tiempo sin ser sustituida. He aquí, pues, que la doctrina que liquidaba en nombre de la ciencia todo el pasado religioso, toma un cariz, cada vez más, de sentido religioso, y la religión del «Gran-Ser» en la que concluye, permite atravesar el desierto de la época cientista engañando su sed. No es posible, sin embargo, que la ilusión se mantenga[703]. La virtud se agotará enseguida en una religión sin trascendencia, en un misticismo sin lo sobrenatural. Adorador de la Humanidad, Comte ha desconocido profundamente la naturaleza humana. Ha creído satisfacerla ofreciendo una divinidad que le pareció perfectamente «homogénea», un Ser «compuesto de sus propios adoradores»[704]. Esto, asombrosamente desprovisto del sentido de la trascendencia, fue, por el contrario, tan agudo (aunque miserablemente pervertido) en un Nietzsche, y lo encontramos, al menos por analogía o como sucedáneo, en un Marx. Erige en conquista de la edad positiva lo que en él era impotencia o ceguera. Su más grande debilidad estriba en lo que nunca dejó de plantearse en «estas grandes interrogaciones críticas que ponen a toda nuestra humanidad en cuestión, estas grandes interrogaciones del más allá»[705], las únicas que revelan al hombre a sí mismo. Creyó haberlas alejado para siempre. Nunca, quizá, ha sido tan apremiante y fuerte como hoy su voz.



TERCERA PARTE

DOSTOIEVSKI PROFETA

¡Qué difícil es, desde un principio, medir la verdadera grandeza! En la obra célebre en que reveló a los franceses la novela rusa, Vogüé presentaba todavía *Crimen y castigo* como la novela que señalaba el punto culminante de Dostoievski. «Con este libro —explicaba—, el talento llegó a su cima más elevada. Todavía dará algunos aleteos, pero girando en torno a un círculo de niebla; en un cielo siempre más oscurecido, como un inmenso murciélago en el crepúsculo». Con esto justificaba el haber olvidado *Los hermanos Karamazov,* «historia interminable», en la que no veía más que «nubes de humo» y «digresiones sin motivos»[706]. «Es la más floja, la más pesada y la más larga de las novelas de Dostoievski», añadía para desaconsejar su traducción; «pocos rusos soportan su lectura y sería rechazada de plano por el gusto francés»[707]. Durante mucho tiempo, después de Vogüé, los traductores no nos permitieron conocer las obras mayores del gran escritor sin haber amputado «sus intolerables dimensiones», es decir, en realidad, suprimiendo los pasajes más importantes. El género de la «adaptación» conoció, por decirlo así, un curso intensivo. ¡Es tan extrañamente ruso Dostoievski!, se decía[708]. Y de esta manera se resguardaban contra las revelaciones demasiado duras, demasiado agitadas, de que su obra era portadora[709].

Poco a poco, sin embargo, estas revelaciones se impusieron. El enigma comenzó a descifrarse. Por encima de esta vaga «religión del sufrimiento» con resonancias humanitarias, en la que se había creído ver lo esencial de esta obra sombría y fuerte; más allá de las analogías, que no se habían dejado de señalar, con la vena realista y naturalista de la novela occidental de la época[710], se aprendió a discernir los abismos de una psicología que superaban a los más asombrosos descubrimientos de la psiquiatría contemporánea. Se nos hizo admirar que «al gran artista le son reveladas las grandes cosas mucho antes que al sabio»[711]. ¡Cuánta luz arroja sobre

nuestra naturaleza todo este desdoblamiento que Dostoievski multiplica como para obligarnos a ver, bajo apariencias excepcionales y anormales, la ley demasiado real de nuestro propio corazón! ¡Qué comentario al texto terrible que se impone a nuestra fe: «Homo non habet de se nisi mendacium»![712].

Pero esto nos hace suponer que no se ha comprendido todavía lo suficiente a Dostoievski para discernir en él al psicólogo del genio. Mediante los profundos sondeos que él realiza en las regiones ínfimas, efectúa, en realidad, exploraciones de un sentido completamente distinto. Estas exploraciones son las que corresponden al espíritu humano. A través de un «terrible inconsciente» adivina un «más acá misterioso»[713]. Nos obliga a descubrir la profundidad espiritual del ser. «Se me llama psicólogo —decía hablando de sí mismo—; pero esto no es verdad: soy un realista en el más alto sentido de la palabra; es decir, yo enseño las profundidades del alma humana»[714]. Esto equivale a decir, a su manera, que es un metafísico. No corremos el peligro de quitarle su fuerza al reconocer lo que nos dice de sí mismo: «Esto no está en la novela que tengo en esencia, sino en la idea»[715]. No hay, en esto, nada que perjudique a la novela, como tal, siempre que reconozcamos también que la aventura que constituye verdaderamente la trama de la obra no es otra que esta aventura espiritual a la que nos invita, aventura idéntica a la que la investigación metafísica, cuando es auténtica, traduce en términos abstractos. Si buscásemos simplemente alguna historia contingente, por muy impregnada que estuviese de psicología, nos sentiríamos perdidos. André Gide ha hecho sobre este punto una observación esencial: «En toda nuestra literatura occidental, la novela, salvo muy raras excepciones, no se ocupa más que de las relaciones entre los hombres, de temas pasionales o intelectuales, asuntos familiares, de sociedad, de las clases sociales; pero nunca, o casi nunca, de las relaciones del individuo consigo mismo o con Dios. Éstos son los que dominan en Dostoievski»[716]. Es un fenómeno completamente explicable la impresión de «muy largas» o de «entremeses» que experimentan los lectores no acostumbrados aún a la atmósfera dostoievskiana. En realidad, se puede considerar como «de sobra» precisamente lo que no son esos debates interiores, esas confidencias o esos diálogos interminables, que surgen de repente, como interrumpiendo la acción de la manera más arbitraria y enojosa, para sumir a los personajes en extrañas consideraciones sobre la

inmortalidad del alma y la existencia de Dios. ¿Es que durante este tiempo el drama que nos acongojaba ha sido olvidado? Todo lo contrario; está en el centro, es el punto vivo, del mismo modo que este drama es la médula del pensamiento del autor. Los héroes de Dostoievski pueden decirse que «no hay nada más tonto que esta eterna conversación»[717], e insisten siempre en lo mismo. Es que los héroes viven el mismo problema que el autor ha vivido y éste nos quiere mostrar a todos que es precisamente nuestro problema. «Lo que tortura a estos seres no es la enfermedad o el temor del mañana: es Dios. Por complacencia de su autor están libres de las menudas ocupaciones cotidianas para situarse frente al misterio. Su vida activa corresponde a nuestra vida profunda»[718].

Podemos afirmar que, a medida que pasan los años, la altura de Dostoievski aumenta. Este novelista no aparece solamente como un psicólogo y un metafísico: tiene los aires de un profeta. No porque haya predicho tal o cual acontecimiento ocurrido después. Sí, lo ha intentado en los escritos que componen el *Diario de un escritor;* pero la mayor parte de las veces sin éxito y cuando se pone a dogmatizar por su cuenta «nos decepciona»[719]. La inspiración no se complace en él más que a través de las creaciones de su arte. Se necesita una gran dosis de buena voluntad para ver en la novela *Los endemoniados* una especie de descripción anticipada de la revolución bolchevique. Lo que ha anticipado Dostoievski son nuevas formas de pensamiento y de vida interior, lo que, gracias a él, se impone al hombre y constituyen para siempre su patrimonio. No se trata, propiamente, de doctrina: «Un hombre puede creer en Dios y otro no creer; uno puede ser patriota ruso; otro patriota occidental y, sin embargo, ambos pueden pertenecer a un mismo tipo psicológico, entretejidos en la misma trama. Pero, según Dostoievski, es la trama misma del alma la que ha cambiado entre los que adoptan su espíritu»[720]. Muy raros son los genios de los que se hace una afirmación semejante. Un profeta sí. Porque no ha descubierto solamente al hombre sus abismos, sino que, en cierta manera, ha abierto nuevas simas, dando nuevas dimensiones; puesto que ha prefigurado, es decir, anunciado, al realizarlo, un nuevo estadio de la humanidad[721], porque en él la crisis de nuestro mundo moderno se ha concentrado, como en una cima aguda, reducido a su esencia y porque se ha esbozado vitalmente una solución, germen luminoso para nuestro presente caminar por el desierto.

Capítulo I
COMPARACIÓN CON NIETZSCHE

I. Hermanos enemigos

Es natural que se piense inmediatamente en otro profeta, en el «otro» profeta de nuestro tiempo: Nietzsche. La comparación es inevitable. Todo incita a ello y, sobre todo, la formidable partida que se juega actualmente en la conciencia humana, bajo las banderas unidas y contrapuestas de estas figuras. El drama al que asistimos, del que todos somos actores, ventila la victoria de uno u otro, y el resultado de este drama decidirá cuál de los dos fue, en el verdadero sentido de la palabra, profeta.

Su encuentro tuvo lugar en 1887. Dostoievski moría seis años más tarde. Nietzsche, condenado a la vida errante, se encontraba entonces en Niza. Escribe a Franz Overbeck el día 23 de febrero:

> «Un hallazgo fortuito en una librería: *El espíritu subterráneo*, de Dostoievski... Ha sido una casualidad semejante a la que me sucedió a mis veintiún años con Schopenhauer, y a mis treinta y cinco con Stendhal. La voz de la sangre (¿cómo llamarla de otro modo?) dejó percibir su sonido y me causó una alegría extraordinaria»[722].

Nietzsche había tenido buena mano. Nada más que el héroe del *Espíritu subterráneo*, este hombre «despreciado por la conciencia común»[723] y que él despreciaba a carcajadas, podía hacerle sentir la «afinidad» de que habla Nietzsche, el que había celebrado el «gay saber» y que precisamente acababa de denominarse a sí mismo, con motivo de la publicación de *Aurora*, «el hombre subterráneo al trabajo»[724]. Sin embargo, este descubrimiento era tardío. Ante sí no tenía ya más que dos años de vida lúcida. Además, sin conocer el ruso, no pudo conocer a su hermano mayor

más que a través de algunas traducciones francesas y no pudo leer ni *Los endemoniados* ni *Los hermanos Karamazov*. *El idiota* le sugirió, indudablemente, algunos rasgos con los que iba a caracterizar a Jesús y al grupo de los primeros cristianos. Es posible también que el personaje Raskolnikov —si verdaderamente pudo estudiarlo— contribuyó a afirmarle en su inmoralismo agresivo. De todas formas, si Dostoievski es, en más de un aspecto, el precursor de Nietzsche aunque éste haya dicho: «Es el único que me ha enseñado algo de psicología», es demasiado poco para que se pueda hablar de una influencia entre ellos.

Por lo demás, el entusiasmo de Nietzsche se terminó muy pronto. Sin renegar de su primer sentimiento, tuvo tiempo de recuperarse[725]. En una nota de 1888 dice todavía: «¡Qué liberación leer a Dostoievski!»[726]. Pero el 20 de noviembre del mismo año contesta a Georges Brandés, que le previene contra el escritor ruso «completamente cristiano de sentimientos», ganado por «la moral de los esclavos»: «Le he concedido un reconocimiento extraño, aunque esto vaya en contra de mis más profundos instintos»[727]. «Sucede lo mismo que con Pascal», añade. Y en *Ecce homo*, citando los que fueron sus alimentos espirituales, no lo nombra. La atracción primera se ha convertido en repulsión tan violenta como el primer entusiasmo.

¿Cómo no asombrarse del juicio paralelo que hacen ambos sobre su siglo? La misma crítica del racionalismo y del humanismo occidental, la misma condenación de la idea del progreso, el mismo malestar ante el reino científico y de las perspectivas tontamente idílicas, que, con mucho, lo prolongaron; el mismo menosprecio de una civilización completamente superficial, cuyo barniz aparente hacen saltar, presintiendo la catástrofe que terminará por devorarla. Nietzsche se alza contra el idealismo y contra la moral. Dostoievski acepta lo que denomina «ideas ginebrinas»[728], que es lo mismo. Ambos anuncian el desquite de «los elementos irracionales» que el mundo moderno desprecia sin lograr extirpar. Este desquite es el precio de los peores cataclismos. Se percibe en ellos una voluntad de destrucción y el martillo iconoclasta del pensador alemán desempeña un papel análogo al de los sueños apocalípticos del soñador ruso[729]. Las ridiculizaciones del uno sobre la idea misma de la verdad, su reacción contra el «orden establecido» del saber, ¿acaso no son un eco de la protesta del otro contra el «dos y dos

son cuatro», y de su negación del «límite de la evidencia»? En ambos la humanidad intenta evadirse de la prisión en la que una cultura estrecha la ha encerrado. Rechazan el dejar mutilar al hombre con el pretexto de evitar la contradicción y, atropellando el universo ficticio, pero confortable, en que se puede limitar, la devuelven el sentido de su destino trágico.

Es conocido el amor de Nietzsche por la vida, amor superior al afán de saber de su Zaratustra. También es conocido su desprecio por la felicidad y sus ansias de heroísmo. Igualmente conocemos el papel esencial que atribuye al sufrimiento y a la enfermedad para la formación de los héroes: «Solamente este elevado tormento proporciona la última liberación del espíritu»; «los grandes innovadores son, sin excepción, enfermos y epilépticos»[730]. Dostoievski había dicho antes que él, en su «Adolescente», por boca de Versilov: «Querido, no quiero, en absoluto, seducirte con alguna buena virtud burguesa a cambio de tus ideales. No te digo que la felicidad vale más que el heroísmo. Por el contrario, el heroísmo es superior a cualquier felicidad»[731]. También pensaba que «el hombre sano» está condenado a vivir en la existencia banal, en este «terrestre orden moral» del que no se escapa más que a costa de un trastorno del organismo[732]. De su obra podría extraerse un misticismo de la vida; con más precisión, un misticismo telúrico, bastante próximo al culto de Dionisos. Toda la familia Karamazov, en la que ha puesto de manera tan intensa su huella, está poseída de una «sed de vivir», de un «furioso apetito de vivir» tal que ninguna desesperación puede vencer y el dulce, puro, prudente Aliocha se lo dice a su hermano Iván:

> «—...Querríamos amar con el corazón y con el vientre; lo has dicho bien. Me siento arrebatado por tu ardor de vivir. Creo que se debe amar la vida por encima de todo.
>
> —¿Amar la vida más que el sentido de la vida?
>
> —Ciertamente. Amaría antes que razonar, sin lógica, como tú dices; solamente entonces se comprenderá su sentido...»[733].

Este paralelo entre los dos pensadores se ha querido llevar mucho más lejos. Se ha querido ver en estos dos profetas a los portadores de un mensaje

idéntico. El parentesco de su obra crítica no se explicaría solamente por ciertos caracteres comunes; pero su orientación positiva sería la misma y ya la voluntad de poder, antes de ser exaltada por Nietzsche, indicaría el objetivo del que habría de tener conciencia a partir de su estancia en la cárcel. La única diferencia consistiría en que en el pensador ruso habría sido una revelación de una «afrentosa verdad, que no se atrevía a proclamar por boca de sus héroes más que con vergüenza y terror», ocultándose, por decirlo así, tras ellos, incluso de sus propias miradas, mientras que para Nietzsche, posterior en el tiempo, se trata de una nueva «declaración de derechos». El primero habla de la transformación de sus convicciones, mientras que el segundo habla de una transformación de valores; pero con nombres diferentes, el proceso sería el mismo en uno y en otro. Después de haber llegado a ser él mismo y una vez que se atrevió a tener conciencia de ello para salir de un período liberal y humanitario, Dostoievski hubiese sido un nietzscheano *avant la lettre*.

Ésta es la tesis que sostenía hace poco León Chestov, en un libro profundo, pero muy subjetivo[734], y que todavía nos lo encontramos por ahí. Sin embargo, no carece del todo de fundamento, es decir, de verdad, en parte. Está fuera de toda duda que muchos de los seres creados por el gran novelista ruso son como los heraldos precursores del ideal de Nietzsche y tampoco hay que dudar que estos seres son «la carne de la carne de Dostoievski». El hombre subterráneo, Raskolnikov, Stavroguin, Iván Karamazov, el Gran Inquisidor, incluso, se esfuerzan en alcanzar la región situada «más allá del bien y del mal», y cada uno de ellos no es más que la máscara de su único animador. Tomemos sólo un ejemplo. Cuando un Iván Karamazov declara con toda claridad a Aliocha que no ha podido comprender nunca cómo se puede amar al prójimo[735]; cuando un Stavroguin confiesa también no haber podido amar nunca a nadie[736]; cuando un Versilov repite a su hijo que «el hombre ha sido creado incapaz físicamente para amar a su prójimo» y que «amar a los hombres tal como son es imposible», le da esta consigna: «Aprende a menospreciarlos, incluso cuando son buenos»[737]; no se puede dudar que todo esto responde a un sentimiento profundo del que los hace hablar así. Es indudable, tanto más cuanto que el *Diario de un escritor* contiene, en el estilo más directo, una confidencia análoga[738]. Pero no nos podemos detener ahí. Si enseña el menosprecio de los demás, es verdad que Versilov añade inmediatamente

que esto es así porque el que habla se conoce muy bien y que «nadie es tan torpe que no pueda vivir sin menospreciarse; honrado o no, esto no importa». El cinismo de sus propósitos cobra ahora un sentido distinto[739]. Iván Stavroguin tiene, sin duda, mucha razón; «si es preciso que un hombre se oculte para que pueda ser amado, en cuanto enseña su rostro desaparece el amor»[740]. ¿Acaso lo negará el que haya reflexionado sobre esto? Pero ¿con qué derecho se convierte esta áspera y dolorosa experiencia en principio? ¿Por qué negarse a conceder crédito a esto que se llama «los balbuceos monótonos e importunos» de un niño? Ciertamente, Aliocha no nos informa sobre lo que era Dostoievski. Su sentimiento no nos aclara, sin embargo, como el del starez Zossima, lo que pensaba. No ver en esto más que el eco de un conformismo, al que se hubiera sacrificado el novelista públicamente por un resto de escrúpulo para esconderse tras él a los ojos del mundo, sería caer en una contradicción. Ya nos volveremos a encontrar a Aliocha y mediremos su importancia. En cuanto a Dostoievski en persona, oigamos su profesión de fe entera: «Declaro que el amor a la humanidad es una cosa completamente inconcebible, incomprensible, e incluso imposible sin la fe en la inmortalidad del alma humana». ¿Se atrevería alguien a decir que esta condición era para él una quimera, descartada y sin retorno?[741].

Sin embargo, no hay que rechazar demasiado rápidamente la idea de Chestov. Los héroes son hermanos en sentido muy profundo[742]. Dostoievski ha entrado primero en el universo solitario, en el que Nietzsche se aventurará muy pronto. Ha presentido la crisis, quizá la más terrible de todas, de la que Nietzsche va a ser el anunciador y el artífice. Dostoievski la ha vivido. Ha asistido a la «muerte de Dios». Ha visto cómo el asesino tomaba impulso para una gigantesca carrera. Ateísmo, ideal del superhombre: los ha realizado ambos con toda su fuerza. Después, a pesar de todas las complicidades presentes en él de manera muy deliberada, aunque no sin renovadas luchas, se colocó frente a ellos. En cierto sentido ha hecho algo más que vaticinar y esbozar a Nietzsche. Para decirlo con una sola palabra: lo ha previsto. Ha superado la tentación a la cual Nietzsche habría de sucumbir. Es esto lo que da a su obra un relieve excepcional. Es lo que le ha sumergido e inmunizado contra el veneno nietzscheano, sin haber desconocido la grandeza del mismo. No le obliga ni a cerrar los ojos ni tiene miedo ni se echa para atrás. No le hace volver de tierras descubiertas, sino que lleva a Nietzsche mucho más allá. Le disipa las ilusiones

tranquilizadoras; rompe con crueldad los velos que el hombre tiende sin cesar para no ver lo que es. Pero Dios no es uno de esos velos. Condena también este mundo y su mentira. Pero para él Dios no es una rueda de este mundo, ni el sol de un universo agonizante. En lo que se refiere concretamente a nuestro tiempo, la semejanza que hemos reconocido en la actitud crítica de ambos pensadores no nos debe engañar sobre su discordante inspiración. Nietzsche, al maldecir, ve en el Evangelio una herejía, mientras que Dostoievski, que no lo maldice menos, discierne el resultado de tal maldición. En fin de cuentas, siendo contrarios en lo que se refiere al hombre y a Dios, no se enfrentan menos en lo que respecta al sentido del mundo y de nuestra historia humana, porque entre ambos está plantado el signo de la contradicción[743].

Por otra parte, no busquemos en nuestro novelista pruebas con las que estaba muy lejos de querer forjar su genio y que no se propuso como objetivo. Sus creaciones de carne y sangre no se acercan más a los silogismos que los aforismos ardientes o las visiones de su antagonista. Sus novelas no son tesis y lo que nos ofrece es mucho más que una serie de preguntas y respuestas. Mejor dicho, lo que hace es obligarnos a replantearnos preguntas, cuyas respuestas perentorias parecían haber sido para siempre descartadas. «El pro y el contra» se debaten en él. Nos arranca de nuestra tranquilidad «beata». Por eso es preciso su testimonio.

II. La angustia de Dios

«Dios me ha atormentado toda mi vida». Esta confesión del ateo Kirilov, en *Los endemoniados*[744], es el grito de Dostoievski en persona. El novelista ruso soñaba con una enorme obra, dividida en cinco novelas, en la que habría narrado «la vida de un gran pecador» y en la que habría incluido «todo aquello por lo que él había vivido»:

«El problema principal, que se planteará en todas las partes de la obra, será el que me ha torturado consciente o inconscientemente durante toda mi vida: la existencia de Dios. El héroe será, a lo largo de su existencia, unas veces ateo, otras creyente, otras fanático, o hereje y otras de nuevo ateo...»[745].

La obra, que habría llevado el título de *El ateísmo*[746], no la escribió[747]. La idea se encuentra sin embargo en la vida del starez Zossimo, tal como la cuenta ante sus discípulos la víspera de su muerte. Desde este punto de vista se puede considerar *Los hermanos Karamazov* como el comienzo de la *Vida de Aliocha*, el cual, después de una adolescencia pura, sería un gran pecador, terminando por triunfar la fe sobre la incredulidad. ¡Deseo demasiado grande! ¡Idea demasiado ambiciosa! Demasiado grande incluso si el autor hubiera vivido aún más y hubiera podido permanecer en un monasterio el largo tiempo que creía necesario para tal obra. A pesar de esto no hubiera podido darnos más que un bosquejo o unos fragmentos. Su arte, fiel a la realidad humana, no nos hubiera podido reflejar más que un destino desgarrado. Por lo demás, *Los hermanos Karamazov*, ¿no nos indica repartido entre varios personajes lo que la obra proyectada hubiera distribuido a lo largo del tiempo? Por otra parte, ¿no nos aclaran otros aspectos las restantes novelas como son *El idiota*, *Los endemoniados y El adolescente*? Aunque los episodios principales de esta existencia atormentada no los tenemos, sin embargo, las formas principales del ateísmo están evocadas ante nosotros.

La primera evocación está hecha de una manera extraordinaria en *El idiota*. Dostoievski nos transmite una impresión personal, cuyo recuerdo nos lo ha dejado su mujer Anna Grigorievna. Los dos esposos van a Génova en 1877 y se detienen un día en Basilea para ver un cuadro del que les habían hablado. «Es un lienzo de Holbein en el que se ve a Cristo, que ha soportado un martirio inhumano, desprendido de la cruz y abandonado a la descomposición». No pudiendo soportar durante mucho tiempo un espectáculo tan doloroso, Anna Grigorievna pasó a otra sala. «Pero mi marido —dice ella—, parecía anonadado... Cuando volví, al cabo de veinte minutos, estaba aún allí con síntomas de un ataque de epilepsia. Yo le tomé dulcemente por el brazo e hice que se sentara en un banco, esperando que de un momento a otro comenzase la crisis, que por fortuna no sobrevino. Se tranquilizó poco a poco, pero al salir del museo insistió en ver una vez más el cuadro»[748].

¿Qué es lo que había visto? ¿Qué es lo que había visto bajo los rasgos exangües de este cuerpo descendido de la cruz? *El idiota* nos dará la contestación. Una copia del cuadro de Holbein está en la casa de Rogojin y

atrae la atención del príncipe Muchkin, que llega para visitar a su amigo. «Este cuadro —exclama el príncipe durante su entrevista—, ¿no crees que puede hacer perder la fe a un creyente?»[749]. Más tarde explicará esto por medio de un largo relato, del cual Charles Ledró ha podido decir: «Es duro como un Grünewald»[750] y que nos pondrá de manifiesto los pensamientos que le asaltaron entonces:

> «Lo más extraño era la singular y apasionada pregunta que sugería la vista de este cadáver... Ante una visión semejante..., ¿puede la imaginación revestir de una forma determinada lo que en realidad no la tiene? Me parecía, por momentos, ver esta fuerza infinita, este ser pesado, tenebroso y mudo, materializarse de una manera extraña e indestructible. Recuerdo haber tenido la misma impresión que si me cogiese alguien de la mano y con una luz me enseñase una tarántula enorme, asegurándome que aquello era un ser a la vez tenebroso, sordo y todopoderoso y se riese ante mi indignación...»[751].

Recordemos la fecha de la visita al museo de Basilea: 1867. En esta segunda mitad del siglo XIX, todo concurre para reforzar la oposición que la Necesidad universal ha provocado siempre contra el Dios vivo. La metafísica alemana y la positivista francesa han terminado por construir esta cárcel de la que un día Bergson cortaría los barrotes y Claudel se vería, como antiguamente el apóstol Pedro, milagrosamente liberado[752]. Son, casi todos, entonces, lo bastante ciegos para mezclar a su sofocante cientismo las ilusiones de la filosofía del progreso[753]. Otros creen que por lo menos el hombre alcanza su madurez en la ruina de sus ilusiones. Es la época en que Taine, intérprete demasiado fiel de las opiniones reinantes, se representa la naturaleza como una gran dama indiferente que mata una hormiga, sin darse cuenta, con el borde de su falda. En el momento en que se encuentra frente al cuadro de Holbein, todo el peso de su siglo cae súbitamente sobre el alma de Fiodor Mikhailovitch, y si es capaz de expresar la objeción entonces triunfante es porque él la siente en su propia carne[754].

«Yo mismo siento —escribe a Pobedonostzov—, que el ateísmo se presenta como lo más fuerte»[755]. Quizá haya sentido esto todavía de manera más fuerte a propósito del problema del mal. Este problema está en toda su obra. Piénsese, por ejemplo, en la confesión de Hipólito en *El idiota*. Pero, sobre

todo, Iván Karamazov es el encargado de representar este problema y ya se ha indicado más de una vez que el autor tiene cierta participación tanto en el ímpetu como en la ingeniosidad de las blasfemias de Iván. Es tan satisfactorio el «sacrilegio» como la «refutación»[756]. Y esto no se debe tan sólo a que Dostoievski se negaba a traicionar la realidad. ¿No compuso estas páginas en medio de la exaltación, en algunos días, mientras que su contrapartida le costó muchos esfuerzos prolongados?[757]. Está completamente de acuerdo con el segundo Karamazov para rechazar el mundo en su estado actual, sin esperar el advenimiento de un estado verdaderamente mejor. Con él se revuelve «contra toda teodicea optimista, ausente de tragedia, en la que el mal no es más que un acorde necesario en la armonía universal y en la que los caminos de la Providencia coinciden demasiado bien con la razón del filósofo»[758]. Más que una teodicea, él escribiría una «satanodicea». Y cuando Iván sintetiza toda su argumentación en el pensamiento de esa muchacha sumida en el mal, llorando de dolor y de vergüenza, Dostoievski piensa desde el fondo de sí mismo que no hay respuesta en el plano de la razón. Cristo no ha venido a explicar el sufrimiento ni a resolver el problema del mal: ha tomado el mal sobre sus hombros para librarnos de él.

Hay otra cosa todavía en Iván. Otra cosa, especialmente en un Raskolnikov, en un Kirilov, en un Stavroguin: el orgullo demoníaco que no soporta que haya Dios, la aspiración a la gratuidad de la conducta, la idea de que el hombre sería más poderoso el día que se liberase por completo del espectro divino. Aquí nos volvemos a encontrar con Nietzsche. Esta cercanía ya la ha indicado André Gide. Después de recordar las cuestiones en las que «se ha fijado durante mucho tiempo la constante angustia de la humanidad» expresada en las preguntas: ¿qué es el hombre?, ¿de dónde viene?, ¿adónde va?, ¿qué es la verdad?, escribe:

> «Pero desde Nietzsche y con él, se ha planteado una nueva pregunta... , y está tan injertada en las otras que las atropella y reemplaza... Esta pregunta es: '¿Qué puede el hombre? ¿Qué puede un hombre?'. Esta pregunta se desprende de la idea terrible de que el hombre hubiera podido ser otra cosa; hubiera podido ser más, podría ser más todavía; el hombre permanece indignamente en la primera etapa... '¿Qué puede un

hombre?’: esta pregunta es realmente la pregunta del ateo y Dostoievski lo comprendió perfectamente...»[759].

Ya hemos dicho que a esta pregunta (la continuación de este estudio lo demostrará) hay dos contestaciones que se oponen, la de Nietzsche y la de Dostoievski. «Donde Nietzsche presenta un apogeo, Dostoievski no ve más que un fallo»[760]. Estos dos hombres «han visto que el camino que parte del hombre se escinde en dos» y mientras que uno cedería ante la seducción de la vía que pretende conducir al hombre, convertido en Dios, hasta el «superhombre», el otro, por su parte, ha emprendido el camino en cuyo final está el Dios hecho hombre. Sin embargo, no es menos cierto que Dostoievski ha comenzado también por explorar profundamente el camino del despotismo humano[761]. Nietzsche no lo hubiera tomado impensadamente. A Dostoievski le mordió la tentación nietzscheana. Emprendió una apología de Satán[762]. Ha investigado si el mal no sería un forjador del bien, su furriel indispensable y si no se encontraba justificado. Se ha preguntado si estas nociones del bien y del mal no serían unos débiles prejuicios. Ha imaginado el ser que se elevaría por encima de ellas, y no ha dudado en revestirlo de poder y de belleza: enigmático Stavroguin no presenta ninguna de las taras que condenan de antemano la empresa de un Raskolnikov; no es, como Kirilov, un maniático condenado fatalmente al suicidio, de cuya fascinación no pueden salvarse todos los que lo traten[763]. De este paso por la inmoralidad, la moral de Dostoievski ha adquirido un acento de libertad muy fuerte que no permite confundirla con ningún resto de prejuicio.

Su evolución tiene tanta independencia como la del inmoral más desatado, apartado por completo de nuestro mundo convencional. Cuando emite un juicio no lo hace sin haberlo comprendido. Pues ha experimentado igualmente el abatimiento del sufrimiento universal y la fascinación del mal. Su mirada no se ha detenido solamente en los horrores del hombre sin Dios, sino que también ha medido su grandeza.

El obispo Tykhon se ha encargado de decírnoslo. Movido por un deseo cuya causa no se conoce bien, quizá por consejo de Chatov[764], Stavroguin se decide a hacer la confesión de sus crímenes. En el monasterio donde se presenta es recibido por el viejo, que está acabando allí sus días, en el retiro.

No le oculta el pecador que está muy lejos del arrepentimiento, pues es ateo:

> «—El perfecto ateísmo es más estimable que la indiferencia mundana —responde Tykhon en broma y con benevolencia.
>
> —¡Oh! ¡Oh! Ésa es su opinión...
>
> —El perfecto ateísmo está en lo más alto de la escalera, en el penúltimo escalón que lleva a la fe (el problema está en saber si pasará al otro o no), mientras que el indiferente no tiene ninguna fe, a no ser el miedo vil, y solamente a veces, si se trata de un hombre sensible...»[765].

Pero ¿está seguro de sí el propio creyente? ¿No participa, como todos, de la naturaleza humana? Y cuando observa con perspicacia, ¿acaso no ve en sí mismo esta «fuerza de la tierra», fuerza «violenta y bruta» que le empuja contra Dios? El padre Paisius le dice muy bien a Aliocha que es algo especial entre los Karamazov. Pero ¿qué son los Karamazov, esta «familia sulfurosa»[766], sino la raza de Adán? Aliocha también se encuentra turbado. No puede él evitar confidencias con Lisa, a quien habla de sus hermanos. Hay en él la misma fuerza que en sus hermanos.

> «... Ignoro si es el espíritu de Dios el que domina esta fuerza. Sé solamente que yo soy también un Karamazov... Soy un monje, un monje... Usted dice, ahora, que soy un monje.
>
> —Sí, lo he dicho.
>
> —Pero yo quizá no creo en Dios.
>
> —¿No cree usted? ¿Qué dice? —murmura Lisa con reserva. Pero Aliocha no responde. En sus bruscas palabras había algo de misterioso, quizá demasiado subjetivo, que ni él se explicaba y que lo atormentaba»[767].

¡Éste es Dostoievski! ¡Cuántas confesiones como ésta podríamos analizar! En él, escribe Paul Evdokimoff, «los gritos del que niega se mezclan con las afirmaciones alegres y serenas de la vida. En su experiencia, la sombra

divinizada de Kirilov, con su atributo de ‘el arbitrario’, convive con el Dios luminoso de Nitia Karamazov y su ‘privilegio de dar la alegría’. Nos lleva a la continuación de su dialéctica, pero a veces su mano de guía nos abandona, la luz se apaga, la tierra cede y es el mismo Dostoievski el que aparece ante la mirada del dulce Aliocha y ante el sarcasmo lúcido de Iván»[768]. Añadamos que Iván mismo hace escapadas hacia la fe y que Aliocha, lo acabamos de ver, se inclina en ciertos momentos a sentirse incrédulo... Los que quieren antes que nada que se les tranquilice no tomarán a Dostoievski por confidente. Sin llegar a los extremos de uno de sus editores soviéticos, cuyos pasajes son ridículamente pedantescos y que llega a afirmar que Dostoievski ha «dejado modelos magníficos para la propaganda antirreligiosa»[769], hay que confesar que hay trozos que parecen arrancados de un texto de apologética. Gracias a los personajes de sus novelas, que son un poco de sí mismo, se libra de las tentaciones, y así conocemos cuánta fuerza tenían las voces negadoras a las que no pudo escapar, aunque no fue vencido por ellas. Esto sucede y hace pensar a Freud, que si no llegó a liberarse de una fe cuyas dificultades le fueron tan manifiestas, se «debe a que este sentimiento universal de culpabilidad filial, sentimiento sobre el que está edificado el sentimiento religioso, había alcanzado en él una fuerza super-individual y no hubiera podido vencerse más que con una enorme inteligencia»[770]. Lo veremos mejor, con Chestov, de pie, ansioso, delante de la balanza donde se pesa el destino del hombre: «Uno de los platillos está ocupado por la naturaleza, enorme, infinitamente pesada, con sus principios y sus leyes, muda, ciega y sorda. En el otro pone con mano temblorosa sus imponderables, sin protección, sin defensa, ‘to timiotation’; y espera, con el corazón anhelante, cuál vencerá al otro...»[771]. Todas las probabilidades parecen estar contra Dios, pero ha de decidir la experiencia. Y he ahí que, como Galileo, después del examen de todas las razones aparentemente tan convincentes que parecían haberle arrancado la aquiescencia a la doctrina de la inmovilidad, Dostoievski escribe: «Eppur si muove»[772]. Los nuevos jueces de la Inquisición científica no pueden nada: ¡Dios está vivo! Después vuelve a sus pesadas: en uno de los platillos de la balanza está todo el peso de los apetitos humanos y toda la fuerza de una energía capaz de transformar al hombre; temblando aún y con el corazón roto a su pesar; en el otro platillo pone todavía un imponderable más cuidado, si cabe, que los de antes. Pero es un elemento tan puro, dotado de una profundidad tal, que el milagro se produce de nuevo: el platillo cae;

Dios lo arrastra. Podemos terminar con Berdiaev: «Dostoievski ha aprendido todo lo que sabrá Nietzsche» —y esto es lo que había en el primer platillo—, «pero también algo más»[773].

Oigamos lo que dice él mismo. Poco antes de su muerte, a propósito de ciertas críticas hechas a su novela *Los hermanos Karamazov*, anotaba en su agenda:

> «Los ignorantes se han burlado de mi oscurantismo y del carácter retrógrado de mi fe. Estos imbéciles no conciben ni siquiera una negación de Dios tan fuerte como la que he manifestado... Es a esto a lo que responde la novela.
>
> En toda Europa no se encuentra expresión tan poderosa de ateísmo. Yo no creo como un niño en Cristo y lo confieso infantilmente. A través del tornillo de la duda es como ha llegado mi Hossanna»[774].

III. Frente a Jesús

Estas últimas palabras nos lo indican: Dostoievski no separa la fe en Dios de la fe en Cristo. El Dios que triunfa en su alma, ni por un instante es otro que el Dios de Jesús. Entonces, ¿no es igual que en Nietzsche? El Dios cuya muerte anuncia por todas partes el profeta de la «Gaya-Ciencia» es también el Dios de la Biblia, el Dios cuyos rasgos últimos nos revela el Evangelio, el mismo que la Iglesia nos ha transmitido como herencia. Y ni en el uno ni en el otro sucede esta identificación por un simple hábito, como si no hubiesen pensado en disociar estos dos elementos que una antigua tradición presentaba unidos. No. Si el Dios que uno adora y que el otro rechaza es siempre el Dios de Jesús, sus razones son muy precisas. La primera de estas razones es que la figura de Jesús los ha atraído igualmente a ambos, los ha subyugado por igual, aunque sus reacciones hayan sido diametralmente opuestas.

No se ha equivocado André Gide al juzgar que este punto es en extremo interesante. Frente al Evangelio, escribe, «la reacción inmediata, profunda, en Nietzsche, fue, es preciso decirlo con claridad, la envidia. No me parece posible entender bien la obra de Nietzsche sin tener presente este

sentimiento. Nietzsche se siente envidioso de Cristo, envidioso hasta la locura. Al escribir su *Zaratustra*, Nietzsche se encuentra atormentado por el deseo de hacer la competencia al Evangelio. Frecuentemente adopta incluso la forma de las Bienaventuranzas para establecer la oposición. Escribe el *Anticristo*, y en su última obra *Ecce homo* se sitúa como rival victorioso de Aquel al que intentaba arrebatar el magisterio»[775].

Así es, en efecto. Se podrían añadir muchos detalles que lo demuestran. Como Jesús, Nietzsche quiere haber tenido su inspiración y después de haber descrito su experiencia, añade: «No dudo de que haya que remontarse milenios para encontrar alguno que tenga el derecho de decir: es ésta también la mía»[776]. Como Jesús, necesita combatir a los fariseos, «los buenos y los justos», que no pueden comprenderlo, pues «su espíritu está prisionero de su buena conciencia» y «la bestialidad de los buenos es una sabiduría insondable»[777]. Se le ve dichoso al poder escribir: «Estos últimos años todos se han escandalizado por mi causa». En el *Zaratustra* no sólo se encuentra una réplica al sermón de la Montaña y una imitación de las parábolas, sino que hay también una réplica —o más bien una parodia— de la Cena, que concluye con las mismas palabras: «Haced esto en memoria mía»[778]. El profeta tiene sus discípulos, conoce también la soledad del Monte de los Olivos[779]. Nietzsche trata frecuentemente el tema de la crucifixión y es lo que le hace intentar la locura de la síntesis entre Dionisos y Jesús[780]. Cada vez más convencido, la idea de que es otro Cristo y que viene a corregirlo, aunque para reemplazarlo y suplantarlo, le abre un sentimiento fraternal, hacia el que le inspira aún y que, de buen o mal grado, toma como modelo; y otras veces le rodea del velo misterioso, como para no verse obligado a remontar hasta Él la condenación que fulmina contra su mensaje. Más frecuentemente, por el contrario, el sentimiento de rivalidad le lleva a lanzar diatribas llenas de rencor. «¿Cuál fue —dice, por ejemplo—, el más grande pecado sobre la tierra, hasta nuestros días? ¿No fue la palabra del que ha dicho: Desventurados los que rían aquí abajo?»[781]. Otras veces se divierte en trasformar con intención sarcástica las máximas del Evangelio: «El que quiera ser el primero, que se cuide mucho de no ser el último»[782]. Quiere presentarse como la antítesis formal de Jesús:

> «Es verdad que si no os hacéis como niños, no podréis entrar en este reino de los cielos. (Y Zaratustra señala el cielo con el dedo).

> Pero no queremos, de ninguna manera, entrar en el reino de los cielos: nos hemos hecho hombres, por ello queremos el reino de la tierra»[783].

Finalmente, en un arranque extraño de melancolía, llega a fundir con su apasionada negación su admiración involuntaria, sintiendo la muerte prematura de su predecesor. Si Jesús hubiera vivido más, hubiera corregido sus primeros pensamientos. ¿No hubiera sido entonces su verdadero precursor?

> «En verdad, ha muerto demasiado pronto este Hebreo...
>
> No conocía más que las lágrimas y la tristeza del Hebreo, así como el odio de los buenos y los justos, este Hebreo Jesús: y he ahí que el desierto de la muerte le sorprendió de improviso.
>
> ¿Por qué no ha permanecido en el desierto, lejos de los malos y de los justos? Quizá hubiera aprendido a amar la tierra y también la vida.
>
> Creedme, hermanos míos, ha muerto demasiado pronto. Se hubiera retractado de su doctrina si hubiera vivido hasta mi edad. Era bastante noble para retractarse.
>
> Pero no estaba todavía maduro. El amor del joven está falto de madurez. He ahí por qué odia a los hombres y a la tierra...»[784].

¡Pobre Nietzsche, que criticaba al cristianismo el estar fundado en el sentimiento!

Hasta la época de la cárcel, no pareció Dostoievski preocupado de la búsqueda de Dios: al menos de una manera consciente; no ha tenido un encuentro personal con Cristo. Las *Ciento cuatro historias del Viejo y Nuevo Testamento* fue un bello libro para su infancia, pero el día en que fue arrestado por la policía del zar hacía ya mucho tiempo que había dejado de ser un niño. Encarcelado entonces en la fortaleza de Pedro y Pablo, escribe a su hermano para pedirle algunos libros: sobre todo la Biblia en francés y eslavo, si es posible[785]. Pronto, después de un simulacro de ejecución, viene la deportación a Siberia. Los presidiarios están apartados del mundo de los vivos y hasta los libros están prohibidos. Sin embargo, hay una excepción

para los Evangelios, que los han distribuido mujeres piadosas durante el camino. Por la tarde, a la vuelta del trabajo abrumador, Dostoievski encuentra el librito, que constituye todo su tesoro y que tiene sobre su cabezal[786]. Lee, relee, medita, se impregna del Evangelio. Cuando esté sometido a un régimen menos duro, pedirá las obras de los Padres de la Iglesia para ayudarse en el comentario[787]. En adelante no abandonará ya los Evangelios. Su vida atormentada no podrá hacérselos olvidar. En estos últimos años hará el proyecto de escribir una vida de Jesucristo[788]. En el momento de su muerte, según una vieja costumbre, pedirá a su mujer que abra al azar el Evangelio y le lea una página, seguro de encontrar en ella una luz, una señal[789].

En la prisión, Dostoievski ha vuelto a encontrar a Cristo. He ahí el hecho capital sin el que su obra no se puede explicar. Será pecador. Conocerá las agonías de la duda. Lo sabemos de antemano, no espera llegar a la paz de los simples creyentes. Esto se lo explica a Mme. von Misine en una carta impresionante, la primera que escribe después de su liberación:

> «Y, sin embargo —dice—, Dios me envía a veces unos minutos de completa serenidad. En estos minutos es cuando yo formo en mí una profesión de fe, en la cual todo es claro y sagrado. Esta profesión de fe es muy simple; hela aquí: creer que no hay nada más bello, más profundo, más sintomático, más razonable, más valeroso ni más perfecto que Cristo; y no solamente no hay nada, sino, y lo digo con un amor entusiasta, que no puede haber nada. Más aún: si alguien me probase que Cristo no es la verdad y si se probase realmente que la verdad está fuera de Cristo, preferiría quedarme con Cristo antes que con la verdad»[790].

No quisiéramos empañar con un comentario una profesión de fe semejante, cuya expresión paradójica acentúa su intensidad. Pero aquel que tema escandalizarse podría recordar el desprecio instintivo que Dostoievski siente por las demostraciones absolutas, inatacables por una «razón» cerrada a las cosas del espíritu; podría evocar también muchas «suposiciones imposibles» que los místicos de todos los tiempos han tenido la costumbre de inventar para alimentar mejor su amor. Dostoievski no olvidará su paradoja. Cuando llegue a objetivar en su personaje de Kirilov algunas de las negaciones que estallan en su persona, pondrá en los labios

de este ateo fanático un himno a Cristo[791]; y cuando forje el hermético personaje Stavroguin, inspirador en otros de un don que rechaza para sí, le hará pronunciar las mismas palabras de su profesión de fe[792].

¡Con cuánta impaciencia soporta las pretensiones de muchos de sus contemporáneos que creen poder prescindir de Cristo! Escribe un día a Strakhov, a propósito de Bielinski: «Este hombre ha injuriado a Cristo delante de mí... Pero al injuriarlo, no se ha preguntado nunca: ¿Qué pondremos en su lugar? ¿A nosotros mismos? No, nunca ha pensado en esto»[793]. Estos espíritus negadores, que siempre discuten y miran desde arriba a los creyentes, estos seres «desecados en el liberalismo»[794], ¿por qué están tan satisfechos de sí mismos? Pueden usar palabras generales, hablar de civilización y de progreso: su vanidosa negación los califica:

> «¡Y estas gentes se vanaglorian todavía de su ateísmo! Pero ¡por Dios! El ateísmo nos ha dado al Salvador, es decir, esta forma humana tan noble que no se la puede considerar sin veneración y en la que es preciso ver el ideal eterno. ¿Y qué nos han traído estos Turgueniev, Herzen, Outine, Tchernichovski? En lugar de la belleza divina, de la que se mofan, vemos en ellos una vergonzosa vanidad, un frívolo orgullo...»[795].

Comprendo perfectamente lo que hay aquí de defectos naturales, propios del escritor; este juicio está también inspirado por rivalidades políticas, resentimientos literarios y envidias personales. Pero cuando Dostoievski está solo consigo mismo, registrando en su cuaderno sus reflexiones más graves, dice también: «Nos perdemos constantemente si no tenemos como guía a Cristo y a la Fe»; «una vez rechazado Cristo, el espíritu humano puede llegar a los más asombrosos resultados»[796]. Juzgando al Occidente, al que un gran partido en su patria quería tomar como modelo, dice: «El Occidente ha perdido a Cristo; por eso el Occidente muere; nada más que por eso»[797]. Esta idea es la base de su novela *Los endemoniados*. Lo expresa con toda claridad en las notas que le sirvieron para hacer el bosquejo. Su fe se manifiesta con toda intransigencia:

> «Ciertamente, se puede discutir, se puede afirmar incluso que el cristianismo no fracasará aunque Cristo sea considerado como un simple hombre, un filósofo bienhechor y que, por otra parte, el cristianismo no

> sea ni una necesidad para la humanidad, ni una fuente vivificadora para la existencia... , sino que es la ciencia la que podrá vivificar la vida y ofrecer un ideal perfecto. El mundo está lleno de estas discusiones. Pero nosotros sabemos con vosotros que todo esto no es más que un absurdo, sabemos que Cristo considerado solamente como hombre no es el Salvador y la fuente de la vida, sabemos que ninguna ciencia realizará jamás el ideal humano y sabemos que la paz para el hombre, fuente de la vida, salud y condición indispensable para la existencia de todo el mundo, está contenida en estas palabras: 'El verbo se hizo carne' y en la fe en estas palabras»[798].

¿Qué hubiera sido la *Vida de Jesucristo* que se proponía escribir? Indudablemente, una vulgarización de las narraciones evangélicas. No una vida a lo Dickens, o a lo Papini o a lo Mauriac. Su Cristo hubiera sido, ante todo, el mensajero y el artífice de la libertad espiritual. Aunque no nos ha dejado el menor boceto de la obra, Paul Evdokimoff cree que, por lo menos, tenemos el prólogo en la *Leyenda del Gran Inquisidor*[799]. De este pasaje, célebre entre todos, no recordaremos más que dos líneas. La leyenda es una composición de Iván Karamazov, el representante de todas las negaciones occidentales, contada por Aliocha a lo largo de extensas conversaciones en una posada. Su intención, que confiesa, no es dudosa. El Gran Inquisidor instruye el proceso de Jesús, cuyas ilusiones denuncia lo mismo que su acción perturbadora. Poco a poco descubre su pensamiento: el que éste inspira es el Negador, el «Espíritu profundo», el único que detenta los secretos de la felicidad del hombre. Iván está con él, esto es cierto[800]. La escena que imagina este ateo tiene la finalidad de presentar su negación con toda fuerza y llevarla hasta el paroxismo. Aliocha lo comprende muy bien. Entonces, ¿cuál es la impresión que produce? Aliocha la va a acusar y se puede asegurar que es la misma producida en todos los lectores. «Había escuchado en silencio, con extraordinaria emoción. En varias ocasiones había querido interrumpir a su hermano, pero se contuvo». «Pero... ¡esto es absurdo!, se decía, finalmente gruñendo. Hermano, tu poema es un canto de gloria a Jesús y no un insulto como querías»[801]. ¿Era éste el efecto buscado de una manera refinadísima? ¿No será más bien el resultado espontáneo de un amor que, incluso cuando debe ceder la palabra al adversario, no puede contenerse? De todos modos, Dostoievski revela aquí el fondo de su corazón. Y el mismo Iván, como se percibe al final, es atraído por la

majestad y la verdad de Cristo. Ciertamente no se rinde (el equilibrio de la novela no lo hubiera permitido). El viejo demoníaco «persiste en su idea», pero el beso que ha recibido de los labios exangües de su Prisionero le quema para siempre el corazón[802].

¿Cómo se considera a Jesús para obtener un resultado semejante? ¿Ha refutado al Gran Inquisidor? ¿Ha repetido algunos de los trozos, por lo menos, del sermón de la Montana, o alguna de sus parábolas? ¿Ha opuesto a la exaltación de Satán la apología de Dios? El Inquisidor no lo ha hecho. El silencio del acusado le pesa. «Hubiera querido que le dijese algo, aunque fuesen palabras amargas y terribles». Pero Dostoievski no ha querido recurrir a otros procedimientos que los que usó Jesús frente a sus acusadores: «Jesús autem tacebat». Nicolás Berdiaev hace resaltar la fuerza de la expresión:

> «El procedimiento artístico al que ha recurrido Dostoievski en su narración es admirable: su Cristo permanece todo el tiempo en silencio, queda en la sombra. La idea religiosa positiva no se expresa por medio de ninguna palabra. La verdad sobre la libertad es inexpresable. Pero la verdad sobre la violencia se expresa fácilmente. Por último, la verdad vencerá sobre la libertad en virtud de las contradicciones de las ideas del Gran Inquisidor: resplandece de una manera deslumbradora frente a todos los propósitos que van contra ella. Este desdibujamiento de Cristo y de su verdad da una impresión artística de extraordinaria fuerza. El Gran Inquisidor argumenta, convence: tiene, en parte, una fuerte lógica, una fuerte voluntad dirigida a la realización de un plan definitivo. Pero el silencio de Cristo, su dulce mutismo persuasivo, influye más decisivamente que toda la fuerza de argumentación del Gran Inquisidor»[803].

En lo que se refiere al procedimiento estético, hay una convicción. Cuanto más se hable y más se razone, cuanto más se revuelva sobre el plan de este mundo, «el mal se hace más fuerte». Además: ya se le aflija o se le exalte (y el personaje Iván Karamazov es una singular combinación de estas dos actitudes), sólo él parece real. Todo está en acceder a un plano distinto, encontrar esta cuarta dimensión que es la del reino del Espíritu. Entonces la Libertad es reina, cuando Dios triunfa y el hombre con él.

Esto es lo que queríamos ver. Pero una advertencia tiene aquí lugar. Los grandes humanistas: un Shakespeare, un Goethe... son, por lo general, paganos y éste es un prejuicio muy extendido: el que explora profundamente al hombre no puede ser más que pagano. Si por casualidad es cristiano, ¿no sucederá esto como una añadidura superficial, quizá poco sincera, o porque ha llegado después de una aguda crisis de pesimismo que le ha llevado a renunciar al hombre y a todas sus riquezas? Pero ¿qué cristianismo es éste?

Dostoievski es un genio, a la vez profundamente humano (no diremos humanista, siendo equívoca la palabra) y profundamente cristiano; y es una cosa por la otra. Piénsese lo que se quiera de su «ortodoxia», que está en ambos aspectos, la cosa no se puede negar. Su cristianismo es auténtico, es en su fondo el mismo Evangelio y es este cristianismo el que, por encima de sus dotes prodigiosas de psicólogo, da tanta profundidad a su visión del hombre. «El veía la luz de Cristo».

Capítulo II
LA QUIEBRA DEL ATEÍSMO

La obra de Dostoievski abunda en ateos. Los hay de todos los tipos, desde el ateo vulgar, como el viejo Fedor Pavlovitch, hasta el ateo místico, como este desgraciado Kirilov. Fedor Pavlovitch, el padre de los tres Karamazov, está dispuesto a creer todo lo que le afirma Iván, que no hay Dios, ni inmortalidad. Pero, a decir verdad, el asunto no le atormenta. Pero puesto que no hay Dios, se tiene una razón más para desembarazarse de esos malditos manejos que en los campos vecinos hacen su agosto. Unicamente queda sin resolver un problema —no había caído en la cuenta—: ¿cómo será el orden social que sustituya a éste, gracias al cual puede beber su coñac? Entre el «progreso» que ha de venir y la «civilización» que hay que mantener, el viejo está perplejo. Dejémosle rumiar su caso de conciencia con la ayuda de otra copa[804]. No nos puede detener el aspecto de este innoble personaje. No vamos a pasar revista de toda la rica galería, de la que éste es sólo uno de los más pequeños personajes[805]. Como el objeto de nuestro estudio no es el Dostoievski psicólogo, nos bastará entresacar, para analizarlos, algunos de los casos más significativos, los tipos principales del ateísmo, en los que se pone de manifiesto sucesivamente la quiebra del mismo. El ideal del «hombre-Dios», el ideal de la «torre de Babel», el ideal del «palacio de cristal»; nos serviremos de estas tres imágenes para designar el ideal espiritual del individuo que se alza por encima de toda ley, el ideal social del revolucionario que quiere asegurar, sin Dios, la felicidad de todos los hombres y, por último, el ideal racional del filósofo que rechaza todo misterio. En la realidad concreta del universo dostoievskiano estos tres tipos se mezclan en combinaciones muy variadas. Su sumario examen nos ofrecerá la ocasión de comprobar algunas de las instituciones adivinadoras que hacen de Dostoievski un profeta. También podríamos llamarle un juez de nuestro tiempo.

I. El hombre-Dios

He ahí a Raskolnikov, el más débil de nuestros «hombres-Dios». Raskolnikov o el nietzscheano fracasado[806]. Este estudiante miserable, encerrado en su cuartucho de San Petersburgo, ha concebido una idea, una «idea capital». Esta idea es el objeto de un artículo que más tarde habrá de resumir en el juicio de Porfirio Pétrovitch, acompañándolo de una exégesis tranquilizadora. Según él, los hombres se dividen en dos categorías: «La inferior, la de los hombres vulgares que existen en tantos cuerpos materiales, contribuyendo a la procreación de seres semejantes a ellos; la otra categoría, la de los hombres que han recibido el don de proferir en su medio una palabra nueva». Los primeros no tienen más que un deber: obedecer. Esto, por otra parte, es a lo que les conduce su propia inclinación; los segundos deben transgredir la ley, pues una fuerza les exige la destrucción del presente en nombre de algo mejor. Estos hombres son infamados por sus contemporáneos, pero no son los maestros del porvenir[807].

Ésta es la teoría. Ya se sabe cómo Raskolnikov la lleva a la práctica, convenciéndose de que es uno de estos hombres superiores, predestinados. Pero una vez cometido el asesinato, el pobre joven se da cuenta de lo que es. «No es una criatura humana la que yo he matado. Es un principio, el principio; yo he hecho bien en asesinarla, pero... en cuanto a pasar por encima, esto no estoy dispuesto...». Y su despecho le hace martirizarse con denuestos. «¡Ay! Soy un gusano y nada más —se dice, prorrumpiendo en una carcajada de insensato—. Sí, en efecto, soy un gusano... Sí, sí, quizá sea algo peor todavía, más innoble, más repugnante que el gusano al que he matado, porque, además, presentía que me iba a decir a mí mismo todo esto después de matarlo!»[808]. Sin embargo, él no ha sostenido el golpe mortal, no era capaz de sostenerlo, no era, como otros, «un verdadero maestro, al que le está permitido todo»; mucho tiempo después, cuando él mismo se denuncia y está en presidio, solamente le atormenta este pensamiento. No se arrepiente de su crimen. Pensando en otros asesinos, dice: «Estos hombres han continuado en su camino, esto es lo que les justifica, mientras que yo no he podido continuarlo; por consiguiente, no tenía el derecho de decidirme a este intento».

> «De esta forma es como él denunciaba su falta: el hecho de no haberse podido mantener consecuente e ir a denunciarse. Había hecho una prueba y su ensayo se había vuelto contra él»[809].

¿Está aquí toda la moral del autor? Muchos así lo han creído. Después de haber recordado que Nietzsche «ha considerado el crimen como necesario para la grandeza humana», Charles Andler añade: «Todavía esta audacia tiene, según Dostoievski, necesidad del éxito. El impotente que mata y roba a una pobre vieja para salir de la miseria no tiene derecho al crimen, porque no tiene madera de gran conquistador. Reconcomido por los remordimientos, quedará confundido en la ruin 'hampa' destinada a los trabajos forzados»[810]. De esta forma, en la misma novela, el siniestro Svidrigailov, dirigiéndose a la hermana del asesino, saca la moraleja de la historia[811]. Pero Svidrigailov no ha conocido el epílogo, este último momento en el que, bajo la influencia perseverante de Sonia, renace el corazón del condenado, volviendo a la vida, encontrando el arrepentimiento. Si, por otra parte, le hubiera conocido, todo hace presumir que este vividor no lo hubiera comprendido. Sin embargo, es más asombroso que Leon Chestov se haya equivocado. Según él, Dostoievski no acusaría a su héroe más que de debilidad: si le hace entrever, al final, una nueva vida, es una vida donde su desgracia se encuentre justificada, en la que verá que tenía razón en no arrepentirse y que le guiaba un seguro instinto cuando no se sentía culpable[812]. Se puede decir que en esta hipótesis el fracaso de Raskolnikov práctico no debilita para nada la tesis de Raskolnikov autor. Por el contrario, su conversión afirma por fin plenamente su teoría y llega más adelante aún, en la serenidad reconquistada, a soñar en una existencia en la que su carácter, más templado, podrá soportar el crimen y su voluntad de poder quedar también satisfecha. Va a soñar con un mundo donde el egoísmo del hombre fuerte podrá ser vencido un día. Esto es desconocer completamente la intención del novelista. Aunque la interpretación del último episodio sea la más contraria al sentido natural, dados los sentimientos anteriores de Raskolnikov, conviene contemplar a su luz lo anterior para entender los antecedentes secretos de la conversión. Dostoievski nos presenta a Raskolnikov en la cárcel, poco antes de la entrevista decisiva con Sonia, repasando su historia como una pesadilla y siempre inaccesible al arrepentimiento. No es que lo rechace, al contrario. Suspira por tenerlo, por

angustioso que sea, como el ciervo inquieto anhela el agua viva. Pero el arrepentimiento... no le visita... Sin embargo...

> «Un pensamiento le hacía sufrir: ¿por qué no se había matado? ¿Por qué cuando había contemplado correr el río bajo el puente, había preferido ir a entregarse? ¿Es tan difícil de vencer, es tan fuerte el deseo de vivir?
>
> Se atormentaba planteándose estos problemas y no podía comprender cómo entonces había estado inclinado sobre el río. En sí mismo y en sus convicciones se presentaba quizá un profundo error. No comprendía que este sentimiento pudiese ser el anuncio de una futura crisis en su vida, el anuncio de su resurrección futura y de una nueva forma de considerar la existencia...»[813].

El hecho de que sea un nietzscheano fracasado no cambia en nada esencial el problema que Raskolnikov debe resolver. No hace más que introducir un nuevo elemento patético que, como sabe muy bien el realismo de Dostoievski, no puede ser otro que la ley. La impotencia, de la que por tanto tiempo hace de su héroe un despechado, no interviene para nada en la solución final. «¿Soy capaz de superarme, o no?», se pregunta un día en uno de sus crueles exámenes de conciencia. ¡Todavía una de sus fórmulas nietzscheanas! Pero en el sentido que él lo entiende, en el sentido de Nietzsche, no hay hombre capaz de superarse. Y no porque es débil, sino precisamente porque es hombre, Raskolnikov deberá finalmente reconocer la verdad sobre el hombre y para encontrar la vida divina tendrá que renunciar a hacerse Dios.

Otros, aún más fuertes que el estudiante de San Petersburgo, también sufren la derrota. Pero no es por medio de la misericordia. El orgullo luciferino de un Stavroguin termina en el suicidio, y este fatal desenlace indica el espiritual suicidio del ser que ha rechazado al Ser y que ha pretendido soberbiamente ocupar su lugar[814]. Iván Fiederovitch es víctima de una desgracia. No cree en Dios, pero se lo impone el diablo. Se miente a sí mismo y el espíritu de la mentira le tienta. Es una alucinación, se da cuenta, es un fantasma de su espíritu enfermo. Pero este fantasma es su doble, que le presenta los pensamientos secretos que él mismo ha ido formando con su conducta.

> «Como ni Dios ni la inmortalidad existen, está permitido al hombre nuevo hacerse 'hombre-Dios' y vino al mundo sólo para vivir así. Podrá, en adelante, con corazón ligero, liberarse de las reglas de la moral tradicional, a la que el hombre estaba sometido como un esclavo. Para Dios no existe ley. Dondequiera que Dios se encuentre, allí está su sitio»[815].

En estas dos escenas de alucinación de Iván, el arte de Dostoievski alcanza uno de sus puntos culminantes. Más tarde los clínicos alabarán su verdad psicológica. Su verdad espiritual no es menos admirable. Iván ve al diablo porque está enfermo, y esto es lo que le satisface a los aficionados a las explicaciones «positivas». Pero esta enfermedad, con la faceta que presenta, ¿acaso no es el término fatal al que le ha conducido su vida mentirosa? ¿No expresa al vivo la imposibilidad en que se encuentra el hombre para escapar a la propia ley humana? Ciertamente, no es más que un desdoblamiento de la personalidad. El testimonio presentado es completamente irrebatible y esta locura en ciernes no es otra cosa que el más auténtico castigo[816].

Si es posible el pretender que Dostoievski tenga algunas concomitancias con un Raskolnikov, con un Iván, con un Sravroguine, la perplejidad es mucho más justa en el caso de Kirilov. Si se trata de un personaje que se libera de una tentación real, la afirmación es completamente justa. Y no hay ningún personaje que simbolice mejor que éste la tentación nietzscheana. Kirilov es una especie de místico. Kirilov tiene por Cristo una admiración fervorosa y cuando enciende la lucecita ante su imagen, es su fervor el que inspira este acto, aunque trate de excusarse diciendo que lo hace por reparar el olvido de una vieja. Ama a su prójimo y se consagra a su servicio. Está sediento de abnegación, y al decidirse al suicidio tiene conciencia de sacrificarse por deber. En una palabra, «con él el extremo ateísmo alcanza la santidad»[817]. Además, este hombre es un maniático. Más que un maniático, es un loco. No nos podía indicar mejor Dostoievski, que no sólo rechaza, en fin de cuentas, su idea, sino a este tipo de ateísmo; aún más, que no condena solamente una falta, sino que denuncia una desviación metafísica. Con esto se rebasa el plano de la moral.

La idea de la que parte Kirilov es bien simple:

«La vida se presenta al hombre hoy como sufrimiento y terror. Esto es lo que le engaña. Hoy el hombre no es lo que llegará a ser. Se convertirá en un hombre nuevo, dichoso y valiente. A este hombre nuevo le será igual vivir o no vivir. El que venza el sufrimiento y el terror será como un dios. Y entonces ya no habrá Dios»[818].

Este Dios de arriba no ha existido nunca, de hecho, más que en la conciencia del hombre. Y es precisamente este miedo a la muerte lo que le reduce a la esclavitud, de la que se tiene que librar. En este momento comenzará la segunda fase de la historia humana, la fase divina. La primera empezó con el gorila, la segunda comenzará con el aniquilamiento de Dios. Sin embargo, es preciso que alguno se atreva a empezar, es preciso que alguno se mate para matar el miedo de la muerte, es decir, para matar a Dios:

«—Hoy todo el mundo puede hacer que no haya Dios y que no haya nada. Pero esto no lo ha hecho nadie todavía.

—Hay millones de suicidas.

—Pero nunca por esto; siempre por miedo y no con vista a conseguir esto. Nunca para matar el miedo. En ese momento se convertiría en dios.

—No habrá tiempo, posiblemente —dije yo.

—Esto no influye para nada —respondió él dulcemente, con una fiereza tranquila, casi con desprecio»[819].

Kirilov es a la vez el teórico y el práctico del humanismo ateo. Según él, «no hay nada más elevado que la idea de la inexistencia de Dios». Hasta él los hombres no han cesado de inventar a Dios «con el fin de poder vivir sin matarse». Él va a poner término a esta tradición ininterrumpida. Va a terminar con la esclavitud. Va a proclamar al dios-hombre y va a provocar su advenimiento. El dios-hombre y no el Hombre-dios. Éste ya ha venido, era el ser «más sublime de la tierra», pero su sacrificio no ha producido la liberación, ya que no ha sabido disipar el espejismo de la fe. Ha muerto por la mentira. Sin embargo, había dicho: «No hay en el mundo ningún secreto que no deba ser revelado». Kirilov exige su palabra. Va a recomenzar su

obra. Como un nuevo Cristo, va a consumar su sacrificio. Va a matarse. «Expondré mi voluntad: me juzgan como un hombre que cree firmemente en que no cree. Iniciaré, terminaré y abriré el camino. Y salvaré. Es lo único que salvará a todos los hombres y los transformará físicamente, a partir de la próxima generación; pues en su estado físico actual, me parece que es imposible al hombre pasar del Dios antiguo...»[820].

Desarrollada esta idea, se prevé que llegará hasta el final. Su sombrío entusiasmo tiene matices de embrujamiento y de delirio. Así es el hombre en el que Dostoievski ha encarnado la idea más elevada del super-hombre. Por otra parte, Kirilov es bueno y sociable. Es simpático[821]. Si se pudiese leer en el fondo de su propio corazón, podía estar seguro de encontrar una cosa completamente distinta de pretendidas certidumbres. Stavroguin y Verkhonvenski se burlan de él. «Apuesto a que cuando vuelva, usted cree en Dios», le dice el primero, separándose de él. El segundo, más brutalmente: «Usted es más creyente que un pope». Verkhonvenski puede que tenga razón. Notemos también, es una cosa fundamental, que Kirilov no tiene un pelo de tonto y que incluso en la cosa que le obsesiona razona perfectamente. Como Raskolnikov ha decidido matar, él decide matarse. Sin embargo, su caso personal es muy diferente, pues Raskolnikov no estaba a la altura de su idea. La idea de Kirilov no se convierte en una manía a causa de que se ha instalado en un pobre cerebro, sino que es el hombre el que se hace maniático, en virtud de la idea loca que se ha apoderado de él. Kirilov es una víctima. «Su idea no lo libera, sino que lo devora»[822]. Su divinidad le consume.

Dostoievski ha recogido, por su cuenta, la expresión que había puesto en labios de Kirilov y que había prestado al doble de Iván. En ella ha resumido la característica del tiempo que sentía venir y la de su pretensión. «Se produce un choque —dice el *Diario de un escritor*—, entre las dos ideas más opuestas del mundo: el Hombre-Dios se ha encontrado con el dios-hombre»[823]. Una vez más se trata de la aventura nietzscheana[824]. Es la aventura multiforme de nuestro tiempo. Veamos cómo la ha enjuiciado.

II. La torre de Babel

De más actualidad era para todos la aventura que simboliza la torre de Babel. Dostoievski adapta el viejo símbolo bíblico para que exprese la aventura socialista, que comprende en una forma particular. Para él «el socialismo, no es solamente la cuestión obrera, o sea, la del cuarto estado: es, ante todo, la cuestión del ateísmo, de su encarnación contemporánea; es la cuestión de la torre de Babel, que se construye sin Dios, no para alcanzar los cielos desde la tierra, sino para bajar el cielo a la tierra»[825]. No se puede negar que la historia de la corriente más fuerte del pensamiento socialista compruebe esta definición, que parecería a primera vista arbitraria[826]. Esta torre, conviene decirlo enseguida, no puede construirla el hombre. Si no es Dios quien le ayuda, necesitará auxilio del demonio. Ésta será la verdadera obra de los «endemoniados»; y si por sí mismos no pueden realizarlo, entonces, otros más realistas se dirigirán en secreto al Jefe de los Ejércitos infernales, a Satán. «La torre de Babel quedará sin terminar, como la primera —se dice el Gran Inquisidor—. Los hombres vendrán a buscarnos, después de haber intentado en vano construirla durante mil años con esfuerzo, y seremos nosotros los que acabaremos su construcción»[827]. Dostoievski nos propone pues dos fórmulas de socialismo ateo, ambas diabólicas por completo: una cuya exposición es el objeto de la novela *Los endemoniados*; otra, que expone el Gran Inquisidor imaginado por Iván, en *Los hermanos Karamazov*.

Los endemoniados no debía ser, en un principio, más que un panfleto. Dostoievski se encontraba en Dresde cuando su cuñado, venido de Rusia, le contó la muerte reciente del estudiante Ivanov, sospechoso de traición, a manos de la banda de Netchaeviens, de la que había formado parte[828] el mismo Dostoievski. Esta noticia le llenó de terror. «Su odio por la ideas nuevas crecía más cada día. Resolvió darles un gran golpe. Sirviéndose de los documentos que publicaba la prensa», puso inmediatamente manos a la obra[829]. La novela lleva las señales indudables de un comienzo de esta índole: la muerte de Chatov está calcada en la de Ivanov; Pedro Verkhovenski, el jefe de la banda terrorista, es la caricatura de Netchaev; Stavroguin reproduce algunos rasgos de Spiechnev, el conspirador que había arrastrado anteriormente a Fedor Michailovitch a caminos peligrosos[830]. Pero pronto el escritor supera estos elementos y se lanza más allá de lo que concibió primero. La obra se transforma y toma las proporciones de una epopeya. Ya no es un panfleto político ni una sátira

social. Es una bajada al fondo más tenebroso del alma humana, es al mismo tiempo el gran gesto anunciador en el que Europa leerá su destino[831]. La forma de novelar se puede prestar a críticas; la trama es pesada, oscuramente embrollada; el drama a veces tiene algo de melodrama; mirando desde un cierto punto de vista, el personaje Verkhovenski está dotado de una psicología demasiado simplista; por la atmósfera romántica en que se desenvuelve aún, la obra no expresa la verdad social de la gran subversión de Rusia. «¿Cómo reconocer al socialismo en esa obra impropia y decadente de *Los endemoniados?* ¿Cómo reconocer la razón y la técnica del Occidente en este materialismo demoníaco que en todas partes se nos ofrece en toda su extensión?» Pero, a pesar de esto, ¡qué capacidad evocadora nos ofrece en compensación Dostoievski! ¡Qué profundidad en el diagnóstico! Además no se equivoca nunca. Si se muestra feroz para los revolucionarios cuyos rasgos cincela, no es menos despiadado para el mundo que éstos hacen tambalear, «será menos defensor que otro cualquiera del mundo burgués antiguo —ha escrito Berdiaev—; es revolucionario en su espíritu, pero quiere una revolución con Dios y con Cristo»[832]. Hay algo en su alma que conspira con los demoledores que execra y la visión apocalíptica que surge ante él no quita toda su sustancia de horrores vencidos de los que se informa: procede también de sus propias «disposiciones apocalípticas»[833].

Los socialistas revolucionarios son los herederos de los liberales que, en la escuela de Occidente, se han convertido en ateos[834]. «Anonada a Dios», éste es el primer punto de su programa, la primera orden que hacen en sus tratados[835]. De este ateísmo sacan las consecuencias. No se contentan con la creencia vaga en el progreso, sino que emprenden la construcción de la humanidad sin Dios. Son lógicos; «si Aliocha no hubiera creído en Dios se hubiera hecho socialista»[836]. ¿Pero adónde le va a conducir esta lógica?

La primera etapa de su trabajo es destructiva. Destrucción de la vieja sociedad: a esto asistimos al leer la historia de *Los endemoniados*, destrucción sobre todo de lo que se desprende de la fe en Dios. No solamente se vacía al cielo, sino que se arrancan al hombre los afectos, puesto que no debe recordarle nada su origen trascendente y su destino sagrado. Es preciso perseguir todos los sueños. Luego, sobre el fundamento de la ciencia, se podrá comenzar la construcción del nuevo edificio.

Entonces se podrá organizar la felicidad de la humanidad. Stepan Trophimovitch lo había celebrado por adelantado en un escenario y por lo que se prometía el más grande éxito. Se trata siempre de la famosa torre:

> «En la última escena aparece súbitamente la torre de Babel, que los 'atletas' acaban de construir cantando el himno de la nueva esperanza; y cuando está ya edificada hasta la cúspide, el dueño —llamémosle el 'Maestro del Olimpo'— desaparece con un aire grotesco y la humanidad, que sabe desde este momento a qué atenerse, ocupa su lugar y comienza en este punto una era nueva, a la vez que se forma una nueva concepción del universo»[837].

¿Únicamente el hombre, liberado de Dios, puede ser libre? Los que quieren hacer su felicidad comprenden bien pronto que la deberán conseguir a pesar de Él. Entre los conjurados que Verkho-venski ha reunido, solamente uno reflexiona en serio sobre el problema; solamente uno ha concebido un plan completo de lo que debe hacer la revolución. Es Chigalev. Es el teórico de la banda. Su sistema es simple; lo resume en esta fórmula: «Partiendo de la libertad ilimitada he llegado al despotismo ilimitado». También un fanático, un maniático, pero esta vez un maniático realista. Ha llegado a esta conclusión de que «todos los inventores de sistemas sociales, desde el tiempo más remoto hasta este año de 1870, han sido soñadores, creadores de cuentos de hadas, bobalicones que se contradicen y que no entienden nada de la ciencia natural ni de este extraño animal que se llama hombre». Que se divida, pues, en dos partes de la humanidad: un hombre ejercerá su autoridad absoluta sobre nueve y así sucesivamente. Ésta es la condición necesaria para instaurar el paraíso. Sin duda y así se lo sugieren, será más fácil el exterminar a los nueve restantes; de esta forma no quedaría más «que un puñado de gentes instruidas que, organizándose según los principios científicos, vivirán felices para siempre». Esta idea no tiene más que un defecto: es demasiado difícil de llevar a la práctica. También Chigalev vuelve, finalmente, a su paraíso: «No puede existir otro en la tierra». Si se quiere organizar la dicha de la humanidad, «no puede sustituirse nada de lo expuesto en mi libro y no hay otra salida; no se encontrará otro paraíso»[838]. Tiene razón. No hay medio de escapar a sus conclusiones. Nada puede rebatir al chigalevismo...[839].

Con esto, Dostoievski quiere sugerirnos que «los sistemas sociales fuera de las bases cristianas, única fuente de transformar al hombre, se convierten fatalmente en sistemas de esclavitud y violencia»[840]. ¡Los hechos han demostrado que su convicción no era arbitraria! Pero, por otra parte, creía que no se podría llevar la experiencia hasta los últimos límites. ¡Hay demasiada utopía todavía en el fondo de esta empresa! Supongamos, sin embargo, que en efecto la vieja sociedad es abolida y se comienza a edificar la nueva: «Resultarán tales tinieblas, tal caos, algo tan grosero, tan ciego e inhumano, que todo el edificio se tambaleará bajo el peso de las maldiciones de la humanidad, antes de que su construcción se termine»[841].

Aquí entra en escena el Gran Inquisidor. Pertenece a una familia completamente distinta a la de nuestros revolucionarios. No ha recibido jamás su cerebro el más pequeño átomo de utopía. No empieza por «soñar» con la liberación. Queriendo igualmente la felicidad de la humanidad, conoce desde el principio sus condiciones; él plantea con toda limpieza la antítesis: o libertad o felicidad. Esto es lo que precisamente reprueba a Cristo, el haber tenido confianza en el hombre. ¿Por qué le ha impuesto esta carga tan insufrible de la libertad? Sus tajantes afirmaciones están en la memoria de todos: «Tú has otorgado la libertad a los hombres, en lugar de confiscarla. ¿Has olvidado que el hombre habría preferido a la libertad de escoger entre el bien y el mal, la paz, aunque hubiera sido la paz de la muerte?... Tú tenías del hombre una idea demasiado elevada: ¡Es esclavo aunque haya sido creado rebelde!... La inquietud, la duda y la desgracia, he ahí el premio de los hombres liberados por su sufrimiento». Si Cristo ha fracasado, si se reniega de él tan frecuentemente, si se le maldice, que no culpe a nadie más que a sí mismo: «Tú querías ser amado, con un amor libre; tú te has preparado la ruina...». Y frente a este veredicto, estas terribles declaraciones: «Hemos corregido tu obra... Los hombres se alegran de nuevo al ser conducidos como un rebaño... Nos declaramos los maestros de la tierra...»[842].

El sistema del Gran Inquisidor es el verdadero, el perfecto chigalevismo. No se detiene en la fuerza externa, sino que esclaviza las almas. Gracias a él los hombres encuentran «un depositario de su conciencia». «El grave cuidado de escoger» les es dispensado para siempre; no tienen ya ni que pensar ni que querer; incluso frente a la muerte no tendrán revelación de su

destino; su entusiasmo espiritual está previsto[843]. Para ser dichosos estarán completamente enajenados. Mientras esto suceda, la torre se podrá levantar: los cimientos son sólidos. El Inquisidor ha socavado hasta las raíces del ser y ha extirpado todo germen perturbador. También los Chigalev y los Verkhovenski estaban «poseídos» de demonios frenéticos: los considera como a niños. En cuanto a él, sin perder para nada su calma soberana, está ligado con Satán, con Satán «el terrible espíritu inteligente, el espíritu de la negación y de la nada, el espíritu profundo, eterno, absoluto». Es profeta de la nada y esto es lo que le da su enorme fuerza. Es el único que puede vencer, porque es el único que tiene la osadía de enfrentarse con Dios, como su antítesis viviente: ¿qué es Dios, sino un creador de libertades? Solamente él tiene derecho de decirle a Cristo, cuando quiera volver a intervenir en los asuntos del mundo: «¿Por qué vienes a trastornarnos?». Solamente él puede proclamarse Anti-Cristo[844].

No hay duda alguna de que uno de los objetivos, el objetivo principal de Dostoievski, no es precisamente el criticar el eudemonismo. Quiere demostrar lo que trae consigo el sueño de una humanidad «privada de todo carácter trágico»[845]. Nos encontramos de nuevo con Nietzsche, aunque las afirmaciones sean opuestas, puesto que Nietzsche, para dar la razón al eudemonismo, quiere matar a Dios, mientras que el pensamiento central de Dostoievski es el de que matando a Dios en el hombre, a quien se mata es al hombre mismo. Pero las cosas son todavía más complicadas. Pues si todo lo trágico se cercena en el «rebaño humano», no sucede lo mismo con sus conductores.

Todo el conjunto de seres será dichoso, excepto unos cientos de miles, excepto nosotros, los que somos los depositarios del secreto. Nosotros seremos desgraciados. Los felices se contarán por millones de millones y habrá cien mil mártires de conocimiento exclusivo y maldito, del bien y del mal...[846].

En verdad, ¿qué destino más trágico que el de estos obreros de la mentira y de la servidumbre, que ven con toda lucidez la nada en que han sumido a los hombres o aquella a la que ellos mismos se encaminan? El «Gran Inquisidor», con «el partido» que afilia en secreto a su obra, es una combinación del tipo del socialista y el del super-hombre, tal como han sido

esbozados en otras novelas; dos veces ateo —es decir, siempre contra Dios—, dos veces, por consiguiente, contra el hombre, en los otros y en sí mismo. Esta figura es la más sorprendente e indudablemente la más profética de las que engendró Dostoievski. Poco importa el ornato con que la ha rodeado. Creía verdaderamente, lo sabemos, que el «catolicismo romano» había «vendido a Cristo a cambio del reino de la tierra»[847]. Esta creencia, por lo demás, superficial, le ofreció un símbolo nada más. Igualmente, estaba persuadido de que el socialismo, a pesar del «aire que se da de protesta contra la idea católica», era, en realidad, la continuación más exacta y recta, su salida perfecta[848]. Pero este socialismo del Gran Inquisidor no se parecía en nada al que la historia ofrecía ya en sus primeros protagonistas, ni al que había pintado en *Los endemoniados*, que tenía su punto de arranque en los territorios rusos. No se trata de sus consecuencias, aunque coincide en parte con ellas. Aquel socialismo no quiere ser el heredero de las doctrinas revolucionarias que ha conocido el siglo XIX. Al hacer su relevo, reniega de ellas. Rechaza sus ilusiones. Su sello positivista está a la vista. El Gran Inquisidor y sus partidarios parecen hermanos de aquellos «servidores de la Humanidad» en los que soñaba Augusto Comte; «dignos ambiciosos», que «se apoderan del mundo social, no según algún derecho, sino por deber evidente», con la mira de organizar «el orden final»[849]. El poder que instauran se presenta también como la obra de una voluntad de poderío. Los que la realizaron fueron una raza de Maestros.

Para establecer el orden nuevo sueñan con la dominación: «Nosotros nos declaramos los maestros en la tierra»; es preciso que concluyan su conquista; «esperaremos nuestro fin, seremos Césares y nuestro reino estará edificado»; enseguida se ocuparán exclusivamente de la humanidad, a la que desprecian y sumen en el error: «Nosotros pensaremos entonces en la felicidad universal». ¿Acaso no anuncian «la época del desprecio?»[850]. Sin embargo, profecía no es previsión. Es anticipación espiritual. Por lo demás, Dostoievski, más aún que cuando editaba *Los endemoniados*, al crear «los Karamazov» estuvo libre de los acontecimientos inmediatos. Conviene leer a este profeta según el espíritu de toda profecía y sin renunciar a encontrar señales que nos ayuden a interpretar nuestro tiempo, recordando que nos ha transmitido un género de verdad cuya realización histórica no agota su sentido.

Según el Gran Inquisidor, la Humanidad está angustiada por una necesidad de unión universal, y si todos la recogen con agradecimiento, se debe a que encuentran en ella no solamente una maestra, no solamente una depositaria de su conciencia, sino también «un ser que les proporciona los medios de unión para no constituir más que un gran hormiguero». Dostoievski sabe que esta necesidad está presente realmente en el corazón del hombre. Pero sabe también que el «hormiguero», «el gran hormiguero uniforme», no es en modo alguno satisfactorio. No hay unión digna de tal nombre más que entre personas y no hay persona sin libertad, al igual que no hay libertad sin Dios. Las «bestias» del rebaño no están unidas. La ley de un mundo que rechaza a Dios es una ley de fraccionamiento y de aislamiento sin gracia, tanto más acusado cuanto los lazos sociales forman una red más cerrada. En ese siglo todos se han fraccionado, cada cual se ha alejado de sus semejantes y los aparta de sí; en lugar de afirmar su personalidad, todos caen en una soledad completa, así «los esfuerzos de los hombres no desembocan más que en el suicidio total»[851]. «Este terrible aislamiento algún día terminará», pero este día será aquel en el que aparezca en el cielo la señal del Hijo del Hombre...

Al mesianismo terrestre, Dostoievski opone el apocalipsis cristiano; a los sueños de un paraíso situado en el porvenir humano, la esperanza en el Reino de Dios. Conocemos las interpretaciones del fácil conservador que, en el plano político y social, puede hacer esto. Y también sabemos que Dostoievski, como publicista, era el primero en inclinarse a ellas. Pero no es esto lo que aquí nos interesa. Daremos de lado a una verdad por temor a su abuso o por desconfianza en las condiciones psicológicas que han podido favorecer su desarrollo. Tampoco se trata aquí de una adhesión, sino de una inteligencia; por tanto, Dostoievski no puede ser comprendido más que con profundidad.

Todavía bajo otro aspecto denuncia la utopía socialista. Esta torre de Babel, suponiendo que se va a construir alguna vez, suponiendo que ofrecerá al fin una morada habitable, ¿en nombre de qué se me obliga hoy a envilecerme en su cimentación? Una generación vale por otra y la ciudad futura no me interesaría como me interesa un reino eterno. «No quiero que mi cuerpo, con sus sufrimientos y sus pecados, únicamente sirva para abonar la armonía futura», dice Iván, y en esta rebeldía tiene razón si esta armonía no

es más que futura[852]. Esta misma protesta brota, vehemente, en Dolgorouki, el héroe de *El adolescente*:

> «Quizá quisiera servir a la humanidad y yo la serviría, posiblemente, a veces más que todos los predicadores. Unicamente lo que no quiero es que nadie exija de mí ese servicio... Yo quiero que mi libertad quede intacta, aunque no mueva ni el dedo meñique... ¿Por qué, pues, he de amar a mi prójimo o a vuestra humanidad futura, que nunca he de ver, que no he de conocer y que a su vez desaparecerá sin dejar rastro ni recuerdos (el tiempo no hace al caso), cuando la tierra se cambie a su vez en un bloque de hielo que vuelve en el espacio sin aire en compañía de otros bloques semejantes? ¿No es esto la cosa más absurda que se puede imaginar?»[853].

La misma novela *El adolescente* nos ofrece un sueño en el que Dostoievski expresa, una vez más, su opinión sobre la sociedad sin Dios. Contrariamente a tantas otras páginas de sus obras, tan duras, tan mordientes, tan amargas, ésta tiene una gran dulzura en su melancolía. Nada de sarcasmos, nada de invectivas, sino una ternura emocionada y triste, que hace pensar en las quejas de Jesús ante Jerusalén, en contraste con las violencias de los textos apocalípticos. Versilov se dirige a su hijo, el joven Dolgorouki, cuyo grito de rebeldía hemos visto hace un momento. Le explica cómo los hombres han derrotado a Dios en un combate horrible. Ahora se ha hecho la calma y los hombres se han quedado solos, tal como querían; la gran idea de antaño los ha dejado; la gran fuente de energía, que hasta entonces les había alimentado y confortado, se ha retirado, como el sol majestuoso del cuadro de Claudio de Lorena y ahora llega el último día para la humanidad. Y de repente los hombres han comprendido que se han quedado completamente solos y han sentido un enorme abandono de orfandad. Versilov no se ha podido nunca imaginar a los hombres tan ingratos y animalizados. Una vez huérfanos, ¿qué quieren hacer sino estrecharse los unos contra los otros, cogerse las manos, comprendiendo que, en adelante, son completamente los unos para los otros? Juntamente con Dios les ha dejado la inmortalidad. Además, «toda esta gran abundancia de amor» que se fue al más allá, ¿no encontrará su objeto en la tierra? ¿No quieren trabajar los unos para los otros y consolarse mutuamente, dándose cada uno a los demás? Versilov continúa su sueño:

> «Todo niño sentiría que cada hombre y mujer que hay sobre la tierra es su padre». Me importa muy poco que mañana sea mi último día, se diría todo el mundo, al ver ocultarse el sol en el horizonte: otros sobrevivirán y tras ellos sus hijos; y esta idea de que sobrevivirán, siguiendo amándose y sufriendo unos por otros, reemplazaría a la esperanza de volverse a ver más allá de la tumba. ¡Cómo se esforzarían en amarse, en desterrar la angustia de su corazón! Serán ardorosamente entusiastas para ellos mismos, pero tímidos con los demás; cada uno se inquietaría por la vida y la felicidad de otro. Al encontrarse se mirarían con mirada profunda e inteligente, llena de amor y tristeza»[854].

Pero..., ¡ay!..., Versilov, o, mejor aún, Dostoievski interrumpe su sueño. Comprende de repente que no se trata más que de una fantasía y además «completamente ficticia». Por otro lado, ha visto a lo que llegan los hombres huérfanos. Es un sueño también, un sueño el de Raskolnikov en el hospital del presidio y todo ello lo hace de la forma más corriente. En una noche de delirio, Raskolnikov-Dostoievski ha visto a Europa asolada por una plaga espantosa:

> «Unos parásitos de una especie nueva, seres microscópicos, habían hecho su aparición, escogiendo como domicilio el cuerpo de los hombres. Pero estos animalillos eran espíritus dotados de inteligencia y voluntad. Los individuos afectados por él se volvían inmediatamente locos enfurecidos. Sin embargo, nunca los hombres se creyeron tan poseídos de la verdad y no se imaginaban poder estar enfermos. Nunca creyeron con más fuerza en la infalibilidad de sus juicios, de sus conclusiones científicas, de sus principios morales y religiosos. Pueblos y ciudades enteras, naciones, quedaron contaminados y no se comprendían unos a otros. Cada cual creía poseer exclusivamente la verdad y el discernimiento del bien y del mal. No se sabía lo que había que condenar o perdonar. Se produjeron enormes incendios y más tarde llegó el hambre... La epidemia enfurecía y se extendía cada vez más. En todo el mundo solamente unos pocos podían salvarse: eran los puros y los elegidos, los predestinados a salvar la tierra; pero nadie se cuidaba de estos hombres, nadie escuchaba su voz...»[855].

Ésta es poco más o menos la visión que dejó perplejo a Versilov y que interrumpió su sueño. Pero este hombre enigmático, unas veces violento y otras dulce, ardiente y despegado, escéptico y creyente, este hombre que «llevaba en su corazón la edad de oro y conocía el porvenir del ateísmo»[856], encuentra una razón para esperar en una última visión que confía a su hijo. No, los hombres huérfanos no han aceptado con nobleza su desgracia y esto no tiene remedio... Sin embargo...

> «He terminado siempre mi cuadro con una visión, como en Heine, del ‘Cristo sobre el Báltico’. No he podido pasar sin Él. No podía dejar de verlo entre los hombres que habían quedado huérfanos. Él volvía a ellos, les tendía los brazos y les decía: ‘¿Cómo habéis podido olvidarme?’. Entonces parecía como si un velo cayese de sus ojos y volviese a sonar el himno entusiasta de la nueva y última resurrección».

Como Nietzsche y a la vez que él *(El adolescente* es de 1875, *La gaya ciencia* de 1882), Dostoievski ha visto caer el sol de la divinidad en el horizonte de nuestra vieja Europa. No ha considerado esta noche como un triunfo. Pero no se ha desesperado y ha creído que Europa volvería a Cristo.

III. El palacio de cristal

El ateísmo, sin embargo, se defiende con firmeza. Se ha construido un palacio de cristal donde todo es luz, habiéndose decidido que fuera de él no hay nada. Este palacio es el universo de la razón, tal como le han conluido la ciencia y la filosofía modernas.

Dostoievski no era el hombre casi inculto que se nos ha querido presentar algunas veces. ¡No ha confundido a Kant con Claude Bernard![857]. Le vemos en Siberia, después de salir del presidio, estudiar filosofía con su amigo Vrangel; escribe a su hermano para pedirle la *Crítica de la razón pura* y tiene la intención de traducir a Hegel[858]. Veleidades, ciertamente, pero que no son propias de un ignorante. Posteriormente tuvo en su biblioteca numerosas obras de filosofía y debió de tener mucho interés por las conferencias de Soloviev[859]. Sin ser, en modo alguno, un especialista, comprendió claramente los principios fundamentales del pensamiento de su siglo. Lo que puede poner en duda sus conocimientos es que su crítica no es

de orden científico o filosófico. Por ello muchos sabios y filósofos se encogen de hombros, pero ciertamente se equivocan con esta actitud despectiva. ¿Acaso estos especialistas, encerrados en su disciplina, son los indicados para abarcar el saber de su siglo con una sola mirada? A decir verdad, Dostoievski no ataca ni a la ciencia ni a la filosofía: simplemente se burla de aquellos que se han hecho sus esclavos. Por el contrario, el respeto que tiene por ambas a veces es excesivo. Acepta con toda confianza el universo racional tal como los sabios y los filósofos de su tiempo se lo presentan. No lo discute. Es un novelista, no un teórico. No tiene por qué plantear un debate. Supone simplemente que cada uno en su oficio domina su materia y los sabios saben lo que se dicen. Se inclina ante su competencia. ¡No se puede esperar, por tanto, de Dostoievski una refutación del kantismo o del positivismo! Solamente hace notar una cosa: que estos sistemas y los que se les parecen dejan al margen un dato; en sus sabios cálculos, sus autores han olvidado un elemento; este elemento, este dato, es el hombre mismo, lo que constituye el fondo de su ser y que escapará siempre a las determinaciones de la ciencia, como escapará eternamente a la captación de la razón. Y he ahí que bajo el efecto de esta afirmación saltan en pedazos las categorías y la ley de los tres estadios y el determinismo universal. El universo racional no es simplemente el universo. Se había olvidado explicar que este bello palacio de cristal produce, en la práctica, el efecto de una cárcel oscura y éste es un hecho que necesita explicación. No se ha planteado la pregunta de si la experiencia, en cuyos límites se encierra el pensamiento, era ciertamente la única experiencia... Esto es el talón de Aquiles, en el que Dostoievski hiere al adversario. En una palabra, plantea el problema de lo irracional. Y si ciertamente hoy este problema aparece como el gran problema de nuestro tiempo, se puede comprender ahora la importancia de Dostoievski en la historia del pensamiento.

El problema se plantea de la manera más original, en un pequeño escrito que precede a las grandes obras a las que nos hemos referido aquí y las prepara en un sentido y las explica también. *El hombre subterráneo*[860] no es más que un cuento, de un pesimismo amargo, pero que comienza por un largo monólogo en el que el héroe se da a conocer al lector. Este hombre es «subterráneo», es decir, va a buscar sus ideas en una región profunda, situada por debajo de la zona donde se hacen patentes las creaciones de la lógica y de la razón clara. Es un enfermo, evidentemente, un neurasténico y

no se abstiene de ridiculizar a «las gentes dotadas de un buen sistema nervioso, que no comprenden los placeres de una determinada agudeza». Para esta clase de gente, todo es completamente simple: no se sienten tentados por el deseo de cambio, sino que se detienen sabiamente cada vez que tropiezan con la pared.

> «¿Qué pared? Esto se comprende sin decirlo: las leyes de la naturaleza, las conclusiones de las ciencias naturales, la matemática. Que se nos demuestre que el hombre desciende del mono, y es preciso rendirnos a la evidencia, 'no hay que tergiversar'. Que se nos demuestre que un trozo de vuestra piel vale más que cientos de vuestros prójimos y que, en fin de cuentas, todas las virtudes, todos los deberes y otros sueños o prejuicios deben borrarse de ahora en adelante. Bien, ¿y qué? Es preciso convencerse..., pues dos y dos... es la matemática. Intentad encontrar una objeción»[861].

Y de hecho no hay ninguna objeción. «Dos y dos son cuatro»: hay que ceder ante ello. La naturaleza no nos pide nuestra opinión, no tiene en cuenta nuestras preferencias, hay que aceptarla tal como es. Sus leyes son nuestras leyes. Cuando se tropieza con una pared, ¿puede hacer alguien que sea una puerta? Los hombres prudentes no intentan pasar adelante. Ven el muro y retroceden. El hombre subterráneo sabe bien que tampoco atravesará la pared; pero eso no es una razón para mostrarse sumiso y satisfecho:

> «¡Dios mío!, ¿qué me importa la naturaleza?, ¿qué me importa la aritmética, si por una u otra razón no me gusta que dos y dos sean cuatro? No podré, naturalmente, romper con mi cabeza el muro si no tengo fuerzas suficientes; pero no me reconciliaré con él so pretexto de que es un muro de piedra y que mis fuerzas no bastan. ¡Como si esta muralla fuera un apaciguamiento y sugiriera la menor idea de tranquilidad por la única razón de que está construida sobre el lecho de que dos y dos son cuatro!»[862].

Dos cosas hay mezcladas en esta protesta soberbia. Dostoievski se rebela contra dos formas de evidencia. La primera tiene como contenido las verdades que se dicen impuestas por la ciencia, verdades «físicas» y

verdades «morales» y que se resumen prácticamente en la de que el hombre «no es más que una tecla de piano bajo los dedos de la naturaleza». ¡Nada de azar y libertad! Si se quiere asegurar la felicidad de la humanidad, «no hay más que conocer las leyes naturales: todas las acciones humanas estarán así calculadas según una tabla moral de logaritmos a la 108.000 potencia, e inscritas en un calendario. Mejor aún: se harán cómodas ediciones, como los actuales lexicones, en los que todo estará calculado y definido... Todas las contestaciones estarán hechas antes que las preguntas mismas. Entonces quedará establecido el Templo de la Felicidad, entonces..., en una palabra, habrá llegado la edad dorada». Sobre un cañamazo de universal determinismo, la moral utilitaria ha tejido su ingeniosa tela y los doctrinarios del *homo oeconomicus* le han prestado su apoyo. El resultado no puede ser más alegre (ésta es una nota que se permite deslizar el hombre subterráneo), pero ¿qué hacer? La ciencia no permite otro ideal. Pero ¿de dónde ha tomado la ciencia, como toda esa construcción lo supone, que el hombre no se mueve nunca más que por el interés? «¡Qué niño, el autor de tal apotegma!» ¡Como si el hombre fuera siempre prudente! Por desgracia, el hombre es tonto. Y esto es lo que deshace todos los cálculos. Preferirá el hombre obrar en contra de su interés antes que perder la libertad. Su propio querer, su capricho, su fantasía, la más loca, he ahí lo más interesante y esto es precisamente lo que rechazan las previsiones de los sabios. «Lo que le hace falta al hombre es la independencia, no importa a qué precio» ¿Ilusión? ¿No hay independencia? Admitamos que el razonamiento mediante el cual se ha establecido esto sea bueno. «Pero no satisface más que a la inteligencia». Se rechaza la voluntad[863].

Veamos cómo ataca la segunda clase de evidencia. Ni siquiera se digna contestar contra esta segunda forma de evidencia. Es la evidencia, por decirlo así, en estado puro, la evidencia formal, la evidencia del dos y dos son cuatro. Sin embargo, el hombre subterráneo no se inclina ante ella. «Acepto que dos y dos son cuatro es una cosa muy bella; pero, en el fondo, tampoco está mal que dos y dos sean cinco»[864]. ¿Qué significa esta broma? Lo que Dostoievski rechaza aquí no es la evidencia en sí misma: es la pretensión racionalista de someter zonas que no le competen, es la voluntad de encerrar al hombre en «esta región hechizada en la que reinan las leyes y los principios»[865], es lo que un Berdiaev llamará la «socialización del espíritu». Dostoievski quiere escapar de la atmósfera de «una vida

racionalizada hasta el extremo», exige un universo más amplio que «el mundo encogido de los productos del pensamiento puro», reclama los derechos de la persona espiritual, que no es solamente algo dado objetivamente sobre lo que muerde la razón. La evidencia racional es la de la vida en la superficie, esta vida en la que el hombre aparece, en efecto, como una fracción universal «dos y dos son cuatro». Pero el hombre subterráneo conoce otro reino[866].

Es innegable que esto nos arrastra hacia una pendiente peligrosa. Lo irracional que Dostoievski reivindica se encuentra desligado de lo racional y, por tanto, indeterminado en sí mismo. Sin embargo, como veremos, no estará ausente toda determinación, pero por haberse escapado una de ellas al dominio de este hombre atrabiliario, lleno de amargura, que es el hombre subterráneo, no nos podemos dirigir a él en este punto. En cuanto a esta ruptura con lo racional, no nos deberíamos inquietar ciertamente más que en el caso del filósofo profesional, cuyo papel es completamente mediador. Lo que Dostoievski atribuye a los que han perdido, por un uso falsificado de la razón, el presentimiento de las tierras misteriosas que son la verdadera patria del hombre, lo exigiremos nosotros a nuestros filósofos para que encuentren los rastros a partir de la misma razón[867].

Uso falseado de la razón... Pero ¿por qué? Si Dostoievski no intenta rebatir los sistemas que obstruyen los caminos que conducen a Dios, es porque los considera como hechos espirituales y el psicoanálisis que les aplica lo revela como portadores en su base de la negación de Dios. No es ateo el siglo, puesto que, de serlo, no habría encontrado nuestro novelista el medio para llegar hasta Él. La negación de aquellos sistemas proviene de una cosa. Al igual que el superhombre y el «socialista», el racionalista moderno es menos ateo que «antiteísta». Este tercer personaje, por lo demás, está aliado frecuentemente al segundo. La construcción del palacio de cristal y de la torre de Babel van parejos muchas veces. Dostoievski nos presenta un caso en Rakitine, el seminarista amigo de Aliocha, ahíto de ciencia y mundanidad, joven ambicioso lleno de pretensiones, en cuya vida el estado monacal no fue más que una etapa para su carrera política. Es sabido que este tipo de «seminarista» es muy frecuente en la historia del movimiento revolucionario ruso[868]. Mitia, el mayor de los hermanos Karamazov, es el encargado de hacer su crítica. Mitia no tiene conciencia ni es un espíritu

sutil. No ha retenido bien las explicaciones de Rakitine; simplifica, se embrolla... , pero no se le escapa lo esencial. El sentimiento religioso le da una perspicacia aguda... Rakitine ha venido a la prisión donde Mitia espera su juicio, acusado de haber matado a su padre. Le comunica su deseo de escribir un artículo para probar científicamente que no es culpable, que su acto era fatal y que es una víctima del medio y de la herencia; le ha hablado de Claude Bernard y se ha extendido en largas consideraciones sobre el determinismo psicológico. Mitia remite el asunto a Aliocha, que ha venido a su vez a visitarle:

«—...Si se le toma en conjunto, echo de menos a Dios.

—¿Qué quieres decir?

—Figúrate que hay en la cabeza, es decir, en el cerebro, nervios... Estos nervios tienen fibras y desde que vibran... Fíjate, yo miro cualquier cosa, ésta, y vibran las fibras... y en cuanto ellas vibran, se forma una imagen inmediatamente, pero al cabo de un instante, de un segundo, se forma un momento, no un momento, no, disparato, sino un objeto, una acción; he ahí cómo se efectúa la percepción. El pensamiento viene enseguida... , porque yo tengo fibras y en modo alguno porque tenga alma y esté creado a imagen y semejanza de Dios; ¡qué tontería! Mikael me explicaba esto todavía ayer y esto me molestaba. ¡Qué cosa más bella es la ciencia! ¡Aliocha! El hombre se transforma, lo comprendo... Sin embargo, echo de menos a Dios.

—Esto está bien —dice Aliocha.

—¿Que echo de menos a Dios? ¡La química, hermano, la química! Mil excusas. Vuestra Reverencia, apartaos un poco, ¡es la Química quien pasa! Rakitine no ama a Dios; ¡oh, no ama a Dios, no! Éste es el punto débil de todos, pero lo ocultan, ¡mienten!»[869].

Rakitine no ama a Dios... He ahí el secreto de esta relajación científica. En el universo que se construye, el hombre moderno se ha puesto al abrigo de todas las fuerzas que hasta aquí turbaban su existencia. Ha prescrito el misterio. En adelante todo se le ofrece claro, definitivo. Ha terminado de soñar, puede organizar su felicidad. ¿Por qué su propia felicidad le aburre?

El hombre no ha podido prescribir este aburrimiento. Diga lo que diga y haga lo que haga, «sus atributos están calculados sobre la eternidad. El ser humano, aspiración incesante al infinito, languidece por no encontrar nada en la tierra que no le sea extraño»[870]. Un lazo viviente nos une a otros mundos: son los mundos de los cuales Dios extrajo la simiente para sembrarla aquí abajo y «las plantas, que somos nosotros, viven solamente por el sentimiento de su contacto con estos mundos misteriosos; cuando este sentimiento se debilita o desaparece, lo que nos había dado impulso perece» y muy pronto «nos hacemos indiferentes ante el espectáculo de la vida y le tomamos aversión»[871]. En una palabra: Dios es necesario al hombre.

Esto es lo que descubre, por fin, en su lecho de muerte, el viejo Stepan Trophinovitch, después de una vida superficial, cuya vanidad descubre en el último momento. «Dios no es necesario, porque es el único ser al que se puede amar eternamente». No, no se trata de la felicidad que el hombre busca, o, por lo menos, no es la felicidad que se forja en los momentos de ilusión:

> «Más aún que de ser dichoso, el hombre tiene necesidad de saber y de creer en cada instante que existe además una felicidad perfecta y pacífica para todos y por todo... Toda la ley de la existencia humana consiste en que el hombre se puede inclinar siempre ante una cosa infinitamente grande. Si se privara a los hombres de ese infinitamente grande, no desearían vivir y morirían de desesperación. Lo inconmensurable y lo infinito son tan necesarios al hombre como el pequeño planeta sobre el que se mueve... Amigos, amigos, ¡viva el gran Pensamiento, el pensamiento eterno e infinito! Todo hombre que sea hombre necesita inclinarse ante él. Incluso el hombre más bestia tiene necesidad de inclinarse ante este pensamiento. ¡Petrucha! ¡Cómo me gustaría volverlos a ver a todos!... No saben que son también portadores de este gran Pensamiento eterno...»[872].

Lo ignoran, pero no pueden prescindir de él. El ateo rinde homenaje a la fe cuando, contrariamente a lo que afirma, cede ante la necesidad de adoración, que es algo más profundo en nosotros que el mismo deseo de felicidad. Hombre liberado, nihilista, a la vez que idólatra. Como

Verkhovenski, indigno hijo del pobre Stepan Trophimovitch, que declara de repente a Stavroguin, como conclusión del plan revolucionario que le acaba de exponer: «Usted es mi ídolo..., usted es el sol y yo soy su gusano de tierra»[873]. Makar Ivanovitch, el mujik, símbolo del pueblo creyente, lo ha comprobado varias veces: en el curso de su larga existencia, ha encontrado muchos ateos; son gentes de todas clases, pero todos privan al mundo de su alegría y de su belleza. Lo que dicen no son más que palabras; en el fondo «cada uno alaba su propia muerte». Sin embargo, «vivir sin Dios no es más que un tormento... El hombre no puede vivir sin arrodillarse, nadie podría soportar otra cosa, no habría nadie capaz de sufrirlo, si rechaza a Dios, se arrodilla ante un ídolo de madera, de oro, o imaginario». Y el mujik termina concluyendo como si hubiese leído a Orígenes: «Todos éstos son idólatras y no ateos; idólatras es el nombre que les cuadra»[874]. Eso si es que no son ya creyentes: este caso estaría, quizá, representado por Kirilov. Éste se pregunta si es una excepción, está inquieto y como obligado a confesar su tormento. «No sé lo que les sucede a los demás, pero yo siento que no puedo hacer lo de todo el mundo. Cada uno piensa, e inmediatamente piensa en otra cosa. Pero yo no puedo pensar en otra cosa. Toda mi vida estoy pensando en lo mismo». Que se tranquilice; su caso no es excepcional. Él, al expresar su angustia, se da la solución: si «los otros» no son como él, es porque en general, saltando de distracción en distracción, se olvidan de ser ellos mismos; ¡dichosos los que no han organizado su distracción para asegurarse más de su olvido! De lo contrario, todos lo verían, todos lo confesarían también: Dios les atormenta...[875]. Cuando Mitia, bajo el peso de la desgracia, se libera de la violencia de sus pasiones, cuando puede volver a entrar en sí mismo, habla como Kirilov: «Dios me atormenta, no pienso más que en esto». Y su pensamiento es también como el de Makar Ivanovitch, como el de Stepan Trophimovitch; es el pensamiento del hombre eterno: «¿Qué hacer si no existe Dios, si Rakitine tiene razón al pretender que es una idea fija forjada por la humanidad? En este caso, el hombre sería el rey de la tierra, del universo. ¡Muy bien! Pero... ¿qué amaría? ¿A quién cantaría los himnos de agradecimiento?». Todos los Rakitines del mundo se esfuerzan por lo demás en vano, con toda su lógica y toda su ciencia o su semiciencia, con su celoso cuidado al querer preservar de toda irrupción indiscreta la pretendida felicidad que nos dedican. La vida arrollará sus sistemas y la desgracia, que no serán capaces de evitar, nos hará despertar siempre a la alegría. Éste es el grito de Mitia,

cuando al día siguiente va a ser condenado a las minas: «Si se expulsa a Dios de la tierra, nos lo encontraremos debajo de la tierra... ¡Nosotros, los hombres subterráneos, haremos ascender desde las entrañas de la tierra un himno trágico al Dios de la alegría!...[876].

Dostoievski siempre vuelve al mismo punto. Después de haber dicho: «Si no hay Dios, todo está permitido», he ahí que el hombre comprueba: «Si no hay Dios, todo es indiferente» y esta evidencia terrible, este gusto de muerte, disipa en él la tentación. El hombre es un ser «teotropo». Combatido por todas partes, la fe es indestructible en su corazón. Pueden los ateos alinear argumentos impecables: el verdadero creyente no se confunde, aunque no sepa qué responder, pues siempre tiene la impresión de una *ignoratio elenchi*. Esto le sucede al príncipe Muichkine charlando con uno de ellos en un viaje. Admira la inteligencia, el saber y la perfecta cortesía de su compañero de viaje, que le expone extensamente sus razones para no creer en Dios. «Sin embargo —añade el príncipe—, una cosa me impresionó: al discutir este problema, me dio la impresión de que él estaba siempre al margen de la cuestión. Y esta impresión la había experimentado siempre que encontré incrédulos o había leído libros suyos. Me producían la impresión de que esquivaban el problema que pretendían tratar. Esta observación se la expliqué a S..., pero debí expresarme mal, pues no me comprendió»[877].

Esta observación tan fina y que lleva tan lejos, se la hace Muichkine a su amigo Rogojin, ante el famoso cuadro de Holbein. A punto de separarse en el umbral de la puerta de la casa, se enzarzaron en una conversación que no quisieron interrumpir. La contemplación del cuadro los ha impresionado a ambos. Rogojin parece creer que entre los pueblos de cultura avanzada el ateísmo es fatal. Pregunta a su amigo. Éste, sin contradecirle, se contenta con evocar algunos recuerdos recientes. Después del encuentro con el ateo en el viaje, un año más tarde, al volver al hotel, encuentra a una labradora con un crío en brazos:

> «Era una mujer todavía joven y el niño tenía unas seis semanas. Sonreía el pequeño a su madre, por vez primera, decía ella, desde su nacimiento. La vi santiguarse de repente, con una indecible piedad. '¿Por qué haces esto, querida?', le pregunté. Entonces tenía la manía de preguntar. 'Lo

> mismo que experimenta una madre al ver sonreír a su hijo, siente Dios cada vez que ve, desde el Cielo, a un pecador orar desde el fondo de su corazón'. He ahí, casi textualmente, lo que me ha dicho una mujer del pueblo; ha expresado este pensamiento tan profundo, tan sutil, tan puramente religioso, en el que se sintetiza toda la esencia del cristianismo, que reconoce en Dios un Padre celeste que se alegra al contemplar al hombre, tal como se alegra un padre al contemplar a su hijo. Éste es el pensamiento fundamental de Cristo. ¡Una simple mujer del pueblo! Es cierto que era madre... Pero escúchame, Parfion; tú me has hecho una pregunta. He aquí mi contestación: la esencia del sentimiento religioso escapa a todos los razonamientos; ninguna falta, ningún crimen, ninguna forma de ateísmo lo afecta. Hay y habrá eternamente en ese sentimiento algo de inaccesible e inaprehensible para los argumentos de los ateos»[878].

Rogojin tenía razón, puesto que son los sabios, los ateos y las mujeres del pueblo, los que creen. En este siglo Europa se ha hecho sabia. Europa pierde la fe. Versilov, este hombre lleno de sueños, contempla con espanto este crepúsculo y percibe el tañido de una campana funeral. Llora por la «vieja idea» que se va. Pero el ateísmo occidental no dominará más que una época. Pues el hombre no puede vivir sin Dios[879] y las pobres mujeres del pueblo vencerán a los sabios, porque en ellas se expresa, más simplemente y de forma más completa aún por medio de la voz del hombre subterráneo, el anhelo incoercible del alma hecha a imagen de Dios.

Capítulo III
LA EXPERIENCIA DE LA ETERNIDAD

El ateísmo falla en sus diversas formas, disgrega el ser y engendra servidumbre, que termina en el suicidio colectivo e individual; pero este resultado no es más que negativo por el momento. La pervivencia del sentimiento religioso, invencible ante toda dialéctica, ¿no será una afirmación gratuita? Hay, y esto es un hecho espiritual, quienes no tienen ninguna conciencia, ningún presentimiento de este «elemento eterno en el hombre» (para hablar con términos de Max Scheler) sobre el que se asienta Dostoievski. «Espíritus terrestres», cuyo tipo representativo es Iván. A decir verdad, no están siempre cerrados por completo a la belleza de la creencia en Dios. Iván concede esto a Aliocha: «Lo que es verdaderamente asombroso —le dice—, no es que Dios exista en realidad, sino que esta idea de la necesidad de Dios haya llegado al espíritu de un animal feroz y malo como el hombre; idea tan santa, conmovedora, sabia y que hace tanto honor al hombre». Sí, pero no es menos grande el hombre, piensa, que ha inventado una idea semejante. En cuanto a él, a menos que un furor de rebeldía no le impida ver el mal; cuando es simplemente fiel «a la esencia de su ser», no siente más necesidad de dar a Dios que de afirmarlo. «Descarta todas las hipótesis». Que la tierra haya sido hecha o no por Dios; sin embargo, sigue siendo fiel a los postulados de Euclides. Igualmente su espíritu, que está hecho para comprender la tierra. «¿Qué bienes trae el querer resolver lo que no es de este mundo? Te aconsejo que no te calientes nunca los cascos por este problema, Aliocha. ¿Existe Dios o no? Preguntas de esta naturaleza caen fuera de los alcances de un espíritu que no tiene noción más que de tres dimensiones».

El comienzo del criticismo y del positivismo moderno no le fue imprescindible a Iván para encerrarle en un horizonte terrestre. Y esto no le sucede por disciplina intelectual, sino porque es así por naturaleza. No ha

podido comprender nunca la suposición, hecha por «los geómetras y filósofos más eminentes», de que dos paralelas, que según las leyes de Euclides no pueden encontrarse nunca en la tierra, puedan encontrarse en el infinito. «Yo tengo, esencialmente, el espíritu de Euclides»[880]. Esta familia de espíritus es completamente refractaria a la de los «espíritus subterráneos». No admitirá nunca «la contingencia de las leyes de la razón»[881]. El misterio de las cosas divinas para ella es algo que no existe.

Dostoievski, sin embargo, no renuncia a abrir ese misterio. A los que no ven más que palabras en la afirmación de la fe, les hablará en nombre de la experiencia. A la experiencia de la tierra opondrá la experiencia de la eternidad. Dirá —como pueda— lo que ha visto. Entonces, quizá Iván empezará a entrever que su «espíritu cotidiano» no está sano, sino enfermo[882]. Quizá se deje convencer por la claridad que afluye de Aliocha y lo repetirá, pero dándoles más peso a las palabras que ha dicho Aliocha con un poco de condescendencia: «Querido hermano, no tengo la intención de pervertirte ni de quebrantar tu fe, sino más bien quisiera curarme con tu contacto»[883].

I. Equívocas experiencias

¿Qué es, pues, esta experiencia, que tiene la virtud de añadir un elemento positivo? A primera vista es bien turbia. Y la fe en que se alimenta, ¿a qué Dios nos lleva? Después de haber leído a Dostoievski no faltan motivos para inquietarse.

Dostoievski, como sabemos, era epiléptico[884]. Cuando bromea, con motivo de la interpretación de la voz subterránea y se burla de estos hombres sanos, de nervios fuertes, para los que un muro es un muro y se quedan tan satisfechos de esta evidencia, no hay ninguna duda de que hace alusión a su enfermedad. Es a esta enfermedad a la que debe, no solamente su impaciencia en la prisión en la que otros se dejan encerrar tan dócilmente, sino también el milagro de que pueda librarse de ella. Quizá en el curso de sus crisis le fue dado «elevarse hasta la cima del muro y abarcar con su mirada la extensión prohibida». Cae deslumbrado, cegado, con la nostalgia en el corazón de esta visión milagrosa. Pero ¡ha visto! ¡Lo ha visto!... ¡Es

uno de los pocos que lo han visto[885]. No debemos ignorar que como fundamento del pensamiento más íntimo, de lo que pudiéramos llamar su misticismo, aparece esta humilde y humillante realidad fisiológica: la crisis epiléptica. En qué sentido es lo que hace falta considerar. Para no perdernos, sigamos ahora la descripción que él mismo hace a algunos de sus amigos:

> «Durante algunos instantes tengo un sentimiento de felicidad que no experimento nunca en mi estado normal y del que nadie puede hacerse una idea. Es una completa armonía entre mí y el mundo entero, y este sentimiento es tan dulce, tan fuerte, que, os lo aseguro, por esta felicidad de algunos segundos se pueden dar muy bien diez años de vida y la vida entera... Pero la crisis pasa y mis sensaciones se hacen extremadamente dolorosas; no consigo más que con gran dolor dominar mi angustia, mi impresionabilidad... Me parece entonces que algo infinitamente pesado cae sobre mí y creo haber cometido una falta enorme, un crimen monstruoso.
>
> Una gran santidad, un gran crimen, una alegría de más allá, un dolor de más allá, todos estos sentimientos se reúnen de repente, se condensan en un punto, cegador como el relámpago, y el gemido afrentoso del epiléptico hace pensar que no es él el que grita, sino otro ser que hay en él y que no es un hombre»[886].

¿Cómo no reconocer aquí el modelo de la experiencia de un Kirilov o un Muichkine? ¿Hará falta insistir en que Dostoievski, en estos casos, añade a la narración algo de concreta experiencia?

Recordemos que Kirilov, convencido de que necesita suicidarse para liberarse del temor a la muerte, cree que en el mismo momento se convertirá en un dios. Y como su interlocutor le hace la observación de que, indudablemente, no tendrá tiempo —puesto que su divinización debía coincidir con su muerte—, recibe la advertencia con fiera calma y con gesto irónico. Se comprende que tiene en su poder la respuesta. Tiene su secreto y no cree conveniente por el momento el revelarlo. Más tarde, ante Stavroguin, que le acosa a preguntas, se lo explicará sin reticencias. Sentimos el tener que resumir este diálogo intenso, palpitante, de vuelos

fantásticos, pero al mismo tiempo de naturalidad perfecta, con una vida intensa, matizada y llena de bellezas[887]. Stavroguin ha sorprendido al ingeniero jugando con una niña pequeña. Kirilov confiesa que ama a los niños, que ama la vida. ¿Por qué, pues, piensa en saltarse la tapa de los sesos?

«—¡Y qué! ¿Qué relación hay entre una cosa y otra? La vida existe y la muerte no existe.

—¿Cree usted en una vida futura, eterna?

—No creo en una vida futura eterna, pero sí en una vida terrestre eterna. Hay momentos, se llega a momentos en que de repente el tiempo se para y se convierte en eternidad.

—¿Espera usted llegar a un momento de ésos?

—Sí».

¿No ha anunciado el Ángel del Apocalipsis que llegaría un día en que no habría más tiempo? Esta idea allí es muy justa. En cuanto la humanidad haya alcanzado la felicidad, el tiempo no será necesario. No habrá que desembarazarse de él como de un objeto que no se sabe en qué emplear: el tiempo no es un objeto, sino un concepto. Desaparecerá del encendimiento. Kirilov presenta la venida de este día, pues espera la felicidad: ésta estalla ante su mirada ilusionada y le pregunta de repente a Stavroguin, que se asombra:

«—¿Ha visto usted una hoja, una simple hoja de un árbol?

—Naturalmente.

—Hace algún tiempo yo vi una que amarilleaba, todavía ligeramente verde, un poco podrida en sus bordes ya. Un poco de viento la había arrancado. Cuando yo tenía diez años, un invierno cerraba los ojos y me representaba una hoja verde, brillante, con fina nervadura, iluminada por el sol. Cuando abría los ojos no podía creer en la realidad, el sueño era demasiado bello. Los volvía a cerrar de nuevo.

—¿Es una alegoría?

—No, ¿por qué?, no es una alegoría. Una hoja, una simple hoja. Una hoja es bella. Todo es bello.

—¿Todo?

—Todo. El hombre es desgraciado porque ignora que es dichoso. Solamente por esto. Todo es eso. Todo aquel que lo comprenda será feliz al momento...».

La niña que asiste a la conversación se quedará muy pronto huérfana; pero todo es bueno. Y si hay desgraciados que se mueren de hambre y otros que pierden el honor, todo está bien, todo. «Son felices aquellos que saben que todo está bien. Si saben que son felices, entonces serán felices... Ésta es la idea, la idea completa. Fuera de ella no hay otra».

«—¿Cuándo ha sabido usted que era feliz?

—La semana pasada, el martes; no, el miércoles. Sí, era ya miércoles. Por la noche.

—¿En qué ocasión?

—No me acuerdo. Paseaba en mi cuarto... Poco importa. He parado mi reloj. Eran las dos y treinta y siete minutos.

—¿Es un símbolo emblemático para indicar que el tiempo debe detener su marcha?».

Kirilov no contesta a la pregunta. Vuelve a su idea. Como los hombres no son felices, no son buenos, porque no saben que son buenos. Éste será el dios-hombre. Él, Kirilov, es este predestinado, pues él sabe ahora que es feliz y que es bueno.

Sravroguin quiere burlarse. Sus «chanzas de hombre de mundo» no pueden hacer dudar a este nuevo creyente. Pues su fe no es sólo el producto de una intrépida lógica. Se apoya en una experiencia inmediata, indiscutible. Es lo que quiere hacer comprender cuando habla de la hoja del árbol, cuando dice

«todo está bien», con este «sí» total, dado como contestación a la vida, capaz de parar el tiempo y que luego nos cuenta cómo sucedió y cómo ha alcanzado poco a poco la plenitud. Y reconocemos una vez más que es Dostoievski el que nos habla.

> «Hay segundos —nos dice—, y no son nunca más allá de cinco o seis, en que se siente de repente de una manera absoluta la presencia de la armonía eterna. Es algo no terrestre, no digo que sea celeste, pero afirmo que el hombre, en su forma terrestre, no puede soportarla. Es preciso transformarla psíquicamente o morir. Es éste un sentimiento claro e indiscutible. Parece que se siente de pronto la naturaleza en su plenitud y se dice: sí, esto es verdad. Cuando Dios creó el mundo, al terminar cada día su creación, dijo: 'Sí, esto es verdad, está bien'. Esto... no es enternecimiento, no es más que alegría. No perdonáis nada, porque no hay nada que perdonar. Esto no es en modo alguno lo que amáis: ¡oh!, se trata de algo superior al amor. Lo más terrible es que todo sea tan puro y que experimentéis tal alegría. Si esto pasa de cinco segundos, el alma no lo puede resistir, tiene que desaparecer...»[888].

Chatov, al que van dirigidas estas confidencias, no se equivoca ni un momento: Kirilov está atacado de epilepsia. Estos estados de felicidad son síntomas del terrible mal, cuando no son ya su efecto. También los tiene al principio Muichkine, en el que Dostoievski analiza la crisis con la precisión del clínico y paciente a la vez.

Cuando Muichkine sufre un ataque en estado de vigilia, padece durante un rato angustia, atontamiento y opresión. Después, de repente, su cerebro se inflama y sus fuerzas vitales alcanzan una tensión prodigiosa. El sentimiento de la vida y de la conciencia se redoblan, por decirlo así; su espíritu se ilumina con una claridad intensa, todas las inquietudes se calman a la vez para convertirse en una soberana serenidad y su razón se eleva «hasta la comprensión de las causas finales»; es el presentimiento de esta «eterna agonía» de la que hablaba Kirilov. Sin embargo, estos momentos radiantes, por rápidos que sean, no son más que el preludio de un instante más corto, el segundo decisivo, que produce inmediatamente el acceso. Este segundo está materialmente por encima de sus fuerzas... Cuando, después de haber recobrado la salud, recuerda los síntomas precursores de sus

ataques, se dice a menudo: «Estos fulgores de lucidez, en los que la hiperestesia de la conciencia provoca una forma de vida superior, no son más que fenómenos morbosos; alteraciones del estado normal; lejos, pues, de referirse a una vida superior, corresponden, por el contrario, a las manifestaciones más ínfimas del ser».

De esta manera llega a una conclusión de las más paradójicas:

> «¿Qué importa que mi estado sea morboso? ¿Qué importa que esta exaltación sea un fenómeno anormal, si el instante que produce, evocado y analizado por mí cuando vuelvo al estado normal, se me manifiesta como estado de una armonía y una belleza superiores, y si este instante proporciona, en un grado inusitado, insospechado, un sentimiento de plenitud, de mesura, de pacificación y reposo, en un anhelo de oración, en la más elevada síntesis de la vida?».

Estas expresiones nebulosas le parecen perfectamente inteligibles, aunque también demasiado débiles. No dudaba, no admitía que se pudiera dudar de que las sensaciones descritas no realizasen, en efecto, «la belleza y la oración», en una «elevada síntesis de la vida». ¿Pero no tenían estas visiones algo de parecido con las alucinaciones engañosas que provocan el hachís, el opio o el vino y que embrutece el espíritu deformando el alma? Sobre este punto podía serenamente reflexionar una vez pasado el ataque. Estos instantes, para definirlos en una palabra, se caracterizan por una fulguración de la conciencia y por una suprema exaltación de la emotividad subjetiva. Sí, en el último período de consciencia antes del acceso, había tenido tiempo de decirse clara y deliberadamente: sí, por este momento yo daría toda una vida, «éste es el momento que para él valía toda una vida»[889].

Indudablemente, Muichkine no toma su experiencia con la serenidad fanática de un Kirilov. No tiene esos «ojos brillantes», esa mirada fija, esa expresión «dura y flexible» que caracteriza a su émulo. Como hemos visto, analiza su propio caso con cierto desprecio. Por lo demás, «la postración, la ceguera mental y la idiotez», que constituyen la consecuencia fatal de su éxtasis, no se pueden olvidar. Por ello se guardaría muy bien de entablar sobre esto una discusión. Admite que su juicio debe estar equivocado. Sin embargo, «no deja de quedar confundido ante la realidad de su sensación.

Pues el hecho está ahí: durante un instante, he tenido tiempo de decir que la felicidad que le proporcionaba valía muy bien toda una vida». Y, como a Kirilov, este instante proporciona la inteligencia de la palabra del Apocalipsis: «Entonces ya no habrá más tiempo»[890].

¡Inquietante analogía entre la experiencia de Muichkine y la de Kirilov! ¡Inquietante semejanza entre este tipo de ateo y este tipo de creyente! Entre el que tiene por misión matar a Dios y el que proclama la invencibilidad de la fe. ¿Cómo pueden salir de una misma fuente doctrinas tan opuestas? Pero precisamente, y esto es lo que nos asombra más todavía, percibimos enseguida que esta fe tan tranquila y esta incredulidad fanática se parecen entre sí de una manera extraña. El estado del alma de un Muichkine aparece, quizá, menos cargado de este «tremendum» y de este «sacrum» que anuncian la presencia divina; por otra parte, está más cargado de un elemento sensualista. El uno y el otro, en todo caso, se elevan por encima de todo sentimiento normal del amor o de reconocimiento, para no conocer más que una aquiescencia superior; el uno y el otro experimentan una fusión de su ser con la vida universal, más allá de la cual no hay nada que buscar; el uno y el otro están de una u otra forma proyectados «fuera del tiempo». Y si están tan próximos, ¿no es porque reproducen ambos un único modelo: Fiodor Mijailovich Dostoievski?

Admitamos que Kirilov interpreta mal su éxtasis, persiguiendo la idea fija que le ocupa. Pero ¿y el príncipe Muichkine? ¿No le ha instituido su autor en heraldo de sentimiento religioso? Nos bastaría contemplarle para saber el ideal que Dostoievski nos propone y en el que nos invita a reconocer «el estado cristiano por excelencia»[891]. «El príncipe Muichkine —escribe, por ejemplo, Sergio Persky—, simboliza la sabiduría cristiana, sin restricción alguna, en su pura esencia»[892]. Esta exégesis constituye el fundamento de la obra de André Gide, que se apoya igualmente en los pasajes de *El idiota* y de *Los endemoniados*, que hemos citado. Según Gide, Dostoievski «da a entender que lo que se opone al amor no es tanto el odio como la rumia del cerebro. La inteligencia para él es precisamente lo que se individualiza, lo que se opone al reino de Dios, a la vida eterna, a esta felicidad fuera de tiempo, que no se alcanza más que porque no se obtiene sino por la renuncia del individuo para entrar en el sentimiento de una solidaridad indistinta. Se trata, pues, de obtener una «inhibición del pensamiento», de

exaltar, por el contrario, la sensación de alcanzar, en fin, una especie de quietismo gracias al cual se pronuncia el «todo está bien» definitivo. Pero...

> «Este estado de alegría que encontramos en Dostoievski, ¿no es el mismo que nos propone el Evangelio? Este estado que nos permite alcanzar lo que Cristo llamaba nuevo nacimiento; esta felicidad que no se alcanza más que con el renunciamiento de lo individual, pues es el apego a nosotros mismos lo que nos impide penetrar en la Eternidad, entrar en el Reino de Dios y participar en el sentimiento confuso de la vida universal».

Nos inclinaríamos no tanto a un atisbo más allá del bien y del mal como a un retroceso más acá de ellos; nos haría falta volver a encontrar la inocencia con la indistinción primera, volver al paraíso primitivo, del cual nos hizo salir el atrevimiento de la inteligencia, para nuestra desgracia. En una palabra, el último pensamiento de Dostoievski consistiría en una «deprecación evangélica de la inteligencia»[893].

Ésta es una interpretación muy gidiana, ciertamente. El Evangelio está fuera del problema. Pero ¿Dostoievski? La cosa no es tan sencilla. Ya decía Vegué: «Muy a menudo Fedor Mijailovich me hace pensar en Juan Jacobo»[894]. ¿Acaso no indica que escoge siempre para insinuar lo mejor de su mensaje a los niños, mujeres del pueblo ignorantes, seres incultos, en contacto con la Naturaleza y no arruinados en su espontaneidad primitiva por el saber? Después de todo esto podría ser más de Rousseau que de san Agustín... El gran doctor cristiano ha dicho, siendo fiel eco de Jesús: *«Surgunt indecti et rapiunt esclum»*[895]. Pero en el personaje de *El idiota* hay algo más que Henri Troyat ha analizado de manera maestra:

> «Toda la novela se reduce a esto: la incursión de la inteligencia principal en la inteligencia secundaria. Esta inteligencia principal, que es la inteligencia subterránea, la inteligencia del sentimiento, va a producir perturbaciones en el medio donde sea trasplantada. En esta atmósfera confinada, la llegada de Muichkine produce como un soplo de aire. Su paso es saludado por una risa. Es grotesco, es idiota, su misma madre se lo llamaba. Pero poco a poco este idiota, este enajenado, pone en duda los principios más sólidamente fundamentados. Este pobre de espíritu

> hace pensar a los sabios. Este intruso se convierte en indispensable. Este débil domina a los fuertes. Y los domina sin querer. Tiene el convencimiento de que todo el mundo es generoso y que todo el que vive a su alrededor le ama... Las gentes se hacen buenas porque él las desea así, porque él las ve como buenas. Está en el centro de un campo de fuerzas... A los ojos de todos es testimonio de otra existencia, de otro mundo posible...»[896].

Y esta maravilla tiene su desquite. Después de lo activo es preciso ensalzar lo pasivo:

> «Muichkine, el santo, no sabe obrar, no sabe amar. Si intenta obrar, se equivoca. No solamente no llega a ayudar a nadie, sino que compromete las situaciones más felices. El papel de este hombre 'absolutamente bueno' a través del libro termina con un asesinato y tres o cuatro dramas de familia. En cuanto al 'hombre absolutamente bueno', se vuelve loco. No ha sabido adaptarse a la condición humana. No ha sabido llegar a ser hombre...»[897].

«Sombra detestable», «fantasma helado y lúgubre», así lo califica Chestov[898] con toda dureza, pero no sin cierta razón. Y esto resalta sobre su bondad, que se nos hace sospechosa y cuyo origen queremos investigar. ¿No influirá bastante la vergonzosa herencia de este príncipe epiléptico? La buena salud física, como la perfecta inteligencia, raramente son altruistas. Entre este estrechamiento de la conciencia donde no entra en absoluto la percepción del mal y la tara nerviosa de Muichkine, hay una relación misteriosa. El hombre en el que el querer egoísta no existe está herido de una especie de hemiplejía[899]. Esta explicación quizá sea un poco nietzscheana. ¿Cómo nos podríamos atrever a esperarla de la pluma de Charles Andler? Pero es preciso que la tengamos en cuenta. Chestov saca la conclusión de que un hombre individualmente tan pobre no podía ser el portador del mensaje de Dostoievski y que éste mismo revela su sentimiento íntimo por su impotencia de dar vida a tales tipos de seres: «No comprendía y no tenía éxito a no ser en la descripción de espíritus revolucionarios, aventureros, buscadores. En cuanto intenta pintar un hombre pacífico..., cae inmediatamente en una trivialidad engañosa»[900]. Pero si Muichkine es, en efecto, un degenerado, no es, sin embargo, un

personaje trivial, y sería preciso ser muy incapaz de comprender el arte del idiota para no sentirse impresionado por el enigma de esta figura extraordinaria[901]. Creemos que aquí Gide es más clarividente. Únicamente, si nos es forzoso ver con él, en el príncipe, fuera de toda interpretación simbólica[902], al portavoz auténtico de Dostoievski, es cuando reaparece nuestra inquietud.

Antes de decidirlo, prosigamos nuestro inventario de motivos de inquietud. La experiencia sobre la que se funda toda su ideología no es solamente la lectura. Tanto como en el estado anormal se basa también en la clara manifestación de la fe. ¿Qué divinidad es esta que triunfa sobre todas las fuerzas negativas? En el caso de Muichkine, permanece indeterminada. Sin embargo, ¿no podríamos suponer que «la síntesis más elevada» que experimenta el príncipe a lo largo de su éxtasis está extraída del nivel medio de la vida sensible, al igual que el éxtasis que la revela? El himno al «Dios de la alegría», que entona Mitia en su prisión, que lo lanza «desde las entrañas de la tierra», ¿no es un himno a la vida? «La vida es perfecta, la vida desborda incluso bajo la tierra. Tú no puedes creer, Alexis, hasta qué punto se apodera de mí la sed de existir... Con la fuerza que en mí mismo siento, me creo capaz de vencer todos los sufrimientos, con tal que pueda decirme en cada momento: ¡Yo existo! Aun atado al palo, existo, veo el sol y aunque no lo vea, sé que luce. Y saber esto es ya la vida toda...»[903]. ¿No es esto una explosión de esta feroz energía vital, propia de los Karamazov y que constituye, en el más alto sentido, una fuerza de la tierra? Veamos ahora en *Los endemoniados* el testimonio de una de estas viejas mujeres en la que Dostoievski nos quiere hacer comprender el alma profunda del pueblo. Vive en un convento, donde hace penitencia por haber predicho el porvenir. Allí, al salir de la iglesia, encuentra un día a María Timofievna, la infiel esposa de Stavroguin, y ésta le pregunta en voz baja: «¿Qué es, a tu parecer, la Madre de Dios?».

> «—La Madre, le respondí yo, es la esperanza del género humano. Sí, respondí, la Madre de Dios es la Gran Madre, la tierra húmeda y en ella radica la alegría para los hombres. Y cada sufrimiento terreno, cada lágrima es para nosotros una alegría y cuando hayan regado la tierra con tus lágrimas, hasta haber empapado un pie de profundidad, entonces encontrarás una completa alegría y tu dolor desaparecerá completamente,

según la profecía. Esta palabra se grabó entonces profundamente en mi corazón. Desde entonces, cuando me postro a hacer mi oración, tengo la costumbre de besar la tierra. La beso y lloro. Yo te lo digo, Chatuchka, no son malas las lágrimas, e incluso cuando no se tiene dolor, se vierten lágrimas de alegría. Las lágrimas corren solas, es la verdad. Yo me voy a veces a las orillas del lago; a un lado está nuestro convento y al otro una montaña que se llama el Pío. Subo a veces esta montaña, me vuelvo cara al Oriente, caigo en tierra y lloro, lloro y no sé cuánto tiempo permanezco así, llorando, sin acordarme de nada, sin saber nada, etc.».

Como se ve, la enseñanza de la mujer no ha sido inútil. Su leve matiz de exoterismo no hace más que añadir un encanto más a su belleza. Por lo demás, María Timofievna estaba predispuesta a recibirla y las religiosas del convento se escandalizaron un poco quizá. María les había dicho un día: «Dios y la Naturaleza me parece que son una misma cosa». Todas las presentes lanzaron un grito de sorpresa: «¡Mirad esto!...». La madre superiora se había echado a reír...[904].

María Timofievna cuenta todo esto a Chatov. Éste también tiene su misticismo. Después de haber estado afiliado a la terrible banda de Pierre Verskhvenski, intenta liberarse de ella. Ahora cree en Dios. Ha comprendido la locura de la empresa socialista, que quiere construir un universo «únicamente sobre la razón y sobre la ciencia». Sabe —se lo enseña la historia— que ni un solo pueblo ha podido organizarse y edificarse solamente sobre estos principios, pues en toda época la ciencia y la razón no han satisfecho más que funciones subalternas, y también sabe que los pueblos se forman y se mueven al impulso de una fuerza completamente distinta, cuyo origen es misterioso. Esta fuerza es «El inextinguible deseo de alcanzar un fin y al mismo tiempo la constante negación de este fin»; «es la constante e infatigable afirmación de la existencia»; ¿acaso no es este «espíritu de vida» del que hablan las Escrituras, estos «ríos de agua viva» con cuyo agotamiento nos amenaza el Apocalipsis? Chatov nos cita también el Apocalipsis. «Diré simplemente que esta fuerza es la búsqueda de Dios». Pero veamos cómo la entiende:

«El objetivo de cada movimiento popular, en cada pueblo en particular, en cada período de su historia, es únicamente la búsqueda de Dios, de su

Dios propio, de su Dios en él y la fe en este Dios, considerado como el único verdadero. Dios es la personalidad sintética del pueblo entero, desde sus orígenes hasta el fin. No se ha visto jamás que dos o más pueblos hayan tenido el mismo Dios; cada pueblo tiene siempre su propio Dios. Es signo de decadencia para los pueblos cuando empiezan a tener dioses comunes. Cuando los dioses se hacen comunes, los dioses mueren, al mismo tiempo que la fe en ellos y también mueren los pueblos. Cuanto más fuerte es un pueblo, tanto más exclusivamente personal es para él su Dios. Todavía no ha habido un pueblo sin religión, es decir, sin noción del bien y del mal... Cada pueblo se forja una noción particular del bien y del mal... Pero la razón sola no ha sido nunca capaz de distinguir el bien y el mal... En cuanto a la ciencia, no ha podido aportar más que soluciones brutales. Esto es en lo que se ha distinguido la pseudociencia, el más terrible de los azotes que han afligido a la humanidad, peor que la peste, el hambre, la guerra... La pseudociencia es un déspota, como no ha habido otro hasta nuestros días»[905].

Chatov se ha convertido por completo. Demasiado convertido y su crítica del universalismo de la razón no hiere más que a los racionalistas... Se adivinan los estremecimientos de un Moeller van den Bruck al traducir estos pasajes. Hemos conocido desde entonces un cambio de ruta semejante y sabemos el cariz y nombre del misticismo que refleja. ¿A esto es a lo que nos quería conducir Dostoievski? Su Chatov no se abandona a sueños informes. Si alguien intentase contestar que el genio eslavo ha recibido, en parte, el don de los teóricos vigorosos, perfectamente acabados, de limpio sello y con fórmulas forzosas, le tendríamos que remitir a Chatov. Parece como si Zaratustra hubiera ido a su escuela al decir: «Ningún pueblo puede vivir sin valorar los valores; pero si quiere conservarse, no debe valorar como valora su vecino»[906].

Sin embargo, Stavroguin, a quien se dirige el enunciado de la teoría, no se libra de objeciones. Chatov exclama: «¿Yo reduzco a Dios a no ser más que un atributo del pueblo?, por el contrario, ¡elevo al pueblo hasta Dios!... El pueblo es el cuerpo de Dios». Pero lejos de corregirla, esta explicación no hace más que reforzar la teoría. «Un pueblo no permanece como tal pueblo más tiempo del que tiene su Dios particular y rechaza con salvaje energía a todos los demás dioses del mundo; permanece el tiempo que cree que con

su Dios podrá vencer, someter y arrojar del mundo a los otros dioses». Y así como Raskolnikov distinguía dos clases de individuos, Chatov distingue dos clases de pueblos: por un lado, «los grandes pueblos de la tierra, o por lo menos, todos los que ocupan un lugar en la historia o han estado alguna vez a la cabeza de la humanidad»; y por otro, «una materia etnográfica». Un gran pueblo es aquel que cree que es el único poseedor de la verdad, que es el único llamado, el único capaz de resucitar y salvar al mundo por la verdad que detenta; en cuanto deja de creer en esto cae.

Se ha descrito más de una vez, desde hace medio siglo, «el imperialismo místico»: ¿no es Chatov su precursor? Se habla ahora de «realismo»: ¿no decía Chatov que era «imposible ir contra los hechos»?

Sobre esta base se puede edificar una filosofía de la historia. Los judíos fueron un gran pueblo, porque no vivieron más que para esperar al «verdadero Dios» y darlo al mundo; los griegos han divinizado la Naturaleza y han legado al mundo su religión, es decir, su filosofía y su arte; Roma ha divinizado al pueblo en forma del Estado; Francia ha sido encarnación del catolicismo romano y extiende hoy por el mundo un socialismo ateo que es su natural continuación... Cuando llega a Rusia, Chatov, ingenuamente vuelve a encontrar al Dios único y al universalismo conquistador, con el que caracterizaba a los grandes pueblos y que coincide con el universalismo de la verdad y del absoluto: «Como no hay más que una sola verdad, no puede haber más que un solo pueblo detentador del verdadero Dios, por muy grandes y poderosos que sean los dioses de los otros pueblos. El único pueblo ‘portador de Dios’ es el pueblo ruso...»[907].

Después de Kirilov, después del príncipe Muichkine, después de María Timofievna, Chatov tiene también su religión. Pero ¿qué hemos de pensar de esta divinidad que parece no ser más que el hombre que se revela bajo los aspectos de la Vida, la Tierra o la Nación? ¿Podemos reconocer a Dios en esta fuerza inmanente? Si es esto lo que Dostoievski nos ofrece después de haber triunfado sobre el ateísmo, ¿podemos alegrarnos? Ha partido de las profundidades de nuestro ser de carne y ha exaltado prodigiosamente el sentido de lo «sagrado». Pero ¿no es un «sagrado» muy equívoco?

II. Desdoblamientos y símbolos

A veces se forman ideas verdaderamente curiosas sobre la relación que existe entre un novelista y su obra. El novelista, más aún que el autor de un tratado doctrinal, se mete en su obra. Por lo menos, éste es el privilegio o la fatalidad de un cierto tipo de novelistas, en cuya primera fila se encuentra Dostoievski. ¡Nuestras teorías, incluso las que nos son más queridas, pueden ir demasiado lejos! A veces el que trata de definirse es incapaz de ello, pues la vida es rebelde a las fórmulas y mejor se la coge por sorpresa en el movimiento de su actividad. Y un hombre puede expresarse mejor, sin quererlo, creando otros seres que haciendo observaciones. Muchas veces el secreto más íntimo, incluso en el más concienzudo examen, se diluye y se escapa en el propio acto creador. ¡No hay mejor retrato del padre que la figura de su propio hijo! El novelista tiene la suerte de ser más sincero, puede serlo completamente, gracias a la variedad de sus personajes. Cada uno de ellos es un aspecto de sí mismo. Los personajes son otros. Pero ahí es donde empieza la dificultad; ¿qué es el yo? En mí está la naturaleza, mi temperamento, mi carácter, y hay en mí lo que yo prescribo, lo que ratifico, lo que padezco. Están los rasgos que he heredado y los que yo he forjado; lo que escondo ante mí mismo y aquello a lo que yo aspiro sin poseerlo, pero que constituye el modelo que me atrae. Por encima de esto, ¡cuántas explicaciones simplistas que pretenden ser profundas! Indudablemente, me es esencial el no falsear la ley de mi propio ser; ésta es la primera regla de una moralidad concreta y por eso la moral que no la tiene en cuenta es inmoral; pero ser fiel a mi ser, ¿es abandonarme a todas mis tendencias y no discernir en mi caos interior? Algunos razonan como si toda elección fuera una mutilación, como si toda renuncia fuese una hipocresía, como si todo pensamiento al cual no se adecua espontáneamente un cierto fondo de naturaleza fuera, en el mal sentido de la palabra, idealismo. ¡Como si fuese siempre mentir el querer y pensar contra mí mismo! ¡Como si el fondo más negro de nuestra naturaleza fuese forzosamente el elemento más profundo de nuestro ser! ¡Como si la dualidad de carne y espíritu no fuese en nosotros la primera nota real! Se olvida que la vida de la conciencia no puede ser captada y se presupone que la completa sinceridad excluye completamente el esfuerzo de leer en sí mismo. Estas explicaciones simplistas, que se toman como la última palabra de la psicología y de la moral, conducen, por otra parte, al absurdo de que los posibles que en mí bullen, más o menos preformados, son diversos, son contradictorios. ¿Será preciso, para ser sincero, actualizarlos todos? Finalmente, ¿exigirá la

sinceridad que no piense nunca más que según lo que yo soy? ¿No podrá consistir, en ocasiones, en reconocer que lo que yo soy no está de acuerdo con lo que pienso?

Realismo, sinceridad, ¡cómo se abusa de estas dos palabras! Abuso particularmente grave cuando se trata de estudiar a Dostoievski, que ve precisamente la característica del hombre en la libertad y que busca, por encima de toda psicología, la verdad, el ser. Si actualiza aquí una de sus posibilidades, allá se libera de sus tentaciones. Si, por otra parte, murmura quizá una confesión, si en otro lugar expone una teoría por la que experimenta simpatía, ¿vamos, cada vez, a reconocerle también que creamos haber captado el enigma de su pensamiento? Sobre nadie ha emitido juicio. Los malos, los negadores, tienen en su obra un relieve extraordinario; los buenos, los virtuosos, los creyentes, son figuras vulgares. ¿Estará Dostoievski con los primeros? Solamente él tenía miedo a los monstruos que descubría y tendía todas las fuerzas de su alma para disimulárselo de una manera o de otra, mediante el primer «ideal» surgido. De esta manera han nacido los segundos. Ésta es la tesis de Chestov[908].

Pero, como se ha dicho a propósito de Muichkine, los segundos no son siempre insignificantes. Aunque su color sea un poco pálido y sus gestos algo torcidos, ¿acaso no es siempre él la verdad simple? Siempre ha sido más difícil de describir el cielo que el infierno, lo que no quiere decir que el autor de la descripción crea más en el infierno que en el cielo... Además, es en el interior mismo del grupo de los creyentes, de los místicos, donde se trata ahora de discernir los verdaderos portavoces de Dostoievski, es decir, no los que traducen su simple realidad psicológica, ni los que expresan algún ideal «edificante», sino los que representan la intención real de su pensamiento.

Chatov encarna, no hay que dudarlo, una tendencia que fue en él muy fuerte. Dostoievski creyó en Rusia como en un pueblo «portador de Dios» y casi como un Dios en persona. No dudaba ni un momento que el pensamiento ruso no estuviese llamado a renovar al mundo[909]. Su «ortodoxia mesiánica» se iba exaltando en los últimos años y era precisamente este sentimiento mesiánico el que daba a su voz esos acentos que podemos apreciar en el discurso de conmemoración de Puchkine. Se

esforzaba por hacer una idea «nueva y pura» completamente distinta del «ruido de muela de los molinos de Moscú»[910]. Cuando menos no es un inocente: en la posición de Chatov hay algo que no es limpio y conduce a su héroe a hacer una confesión obligada. La conversación con Stavroguin concluye con una derrota. Stavroguin afirma que quisiera poder adherirse a todo lo que acaba de decir; pero ¿cómo hacerlo si Dios falta en la fe? Después, pasando al contraataque y mirando a Chatov con dureza:

«—Quisiera saber esto solamente: ¿Usted mismo cree en Dios, o no?

—Creo en Rusia, en su ortodoxia..., creo en el cuerpo de Cristo. Creo que en Rusia tendrá lugar el nuevo advenimiento... Creo —balbucea Chatov, como presa del delirio.

—Pero, en Dios, ¿cree usted?

—Yo..., yo creería en Dios»[911].

¿Escrúpulo, dolorosa excitación de Dostoievski, leyendo en sí mismo? Quizá. En todo caso, y esto es lo que nosotros hemos de tener presente, no confunde el nacionalismo, sea místico o espiritual, con la fe[912].

El caso de un Muichkine es diferente. Para comprenderlo bien, es indispensable tocar la cuestión del desdoblamiento y del equívoco en Dostoievski.

La idea del «doble» le ha perseguido durante toda su vida. Le sirve para expresar el castigo del criminal, cuya personalidad se escinde: «Un doble aparece, se materializa. Un doble que es él y que no es él. Un doble que es su caricatura vergonzosa, el espejo deformante en el que su rostro se llena de pústulas y acusa todas las señales de una vida interior maldita»[913]. Pero el caso de un Iván Karamazov no representa más que el estado extremo de lo que se produce en otros, incluso «inocentes». Goliadkine es el héroe de una novela que se titula *El doble*. Versilov es víctima del mismo fenómeno que rechaza: entonces su corazón está lleno de buenos pensamientos, pero se ve forzado, a su pesar, a actos totalmente contrarios; apenas acaba de trazar sus buenos propósitos, destroza de repente un icono... «Se dirá —explica él, para excusarse—, que usted tiene un doble; usted es sensato y

razonable, pero el otro quiere hacer en contra de uno una cosa absurda o a veces algo chusca, y enseguida usted nota que quiere hacer esta cosa chusca y Dios sabe por qué; quiere uno hacer esto como a pesar de uno mismo; se quiere hacer, oponiéndose a ella, a la vez con todas sus fuerzas»[914]. Muichkine mismo, el ser espontáneo, padece un mal semejante: en su espíritu se cruzan dos pensamientos contrarios. «Dios sabe de dónde vienen y cómo surgen». Cree que esto no es bueno, esto es lo que más se recrimina, aunque no hay nada peor que reaccionar contra este hecho. Y llega a creer que todos los hombres son así[915]. ¿Cómo, por tanto, extrañarse ante un Lébédev, en cuya persona «se mezclan con una perfecta espontaneidad la verdad y la mentira?»[916]. Estos desdoblamientos se desarrollan a veces durante el sueño; se efectúan entonces actos a los que no corresponde nada en el pensamiento, ni siquiera en forma de un sueño involuntario, aunque «todo estaba desde hacía algún tiempo en germen» en el fondo del corazón...[917]. Hay un misterio en cada hombre. Los contrarios coexisten en él; es dos a la vez y uno solamente, formado por estos dos. En tanto el hombre perciba en él su propia caricatura, se rebaja ante sus propios ojos; mientras que, por el contrario, un ser mediocre recibe el presentimiento de que se eleva a regiones superiores...

También sucede que, en el espíritu del novelista, estos desdoblamientos se objetivizan y se solidifican de cierta manera; y entonces tenemos dos, tres personajes diferentes e idénticos. Smerdiakov, por ejemplo, es el doble de Iván, «un doble inferior y repugnante, que sabrá realizar lo que Iván no tiene fuerza más que para desearlo»[918]. Este lacayo vicioso, no le es menos indispensable para hacerle creer en su propio corazón que el dominio de sus alucinaciones. También Raskolnikov, después de su crimen, al hablar con el infame Svidrigailov se ve en él como ante un espejo. Ésta es la fórmula más simple. Pero hay otras. Un personaje central, como un astro que estalla, da lugar a muchos satélites: Verkhovenski, Chatov y Kirilov son los tres productos de Stavroguin; éste, «potencia apagada, separa de su ser las posibilidades no realizadas» y cada una de ellas se encarna en otro ser[919]. Podríamos decir también que una serie de personajes constituye como un espectro solar: los cuatro hermanos Karamazov, Smerdiakov, Dimitri, Iván, Aliocha, son, quizá, los aspectos, cada vez más decantados, de un mismo individuo que se va desprendiendo de la bestia y se realiza en el «hombre nuevo». Estos cuatro hermanos son un mismo ser transformado... «La

escala del vicio es la misma para todos —dice Aliocha a Dimitri—; estoy en el primer peldaño; tú estás más alto, pongamos en el trece, creo que es lo mismo»[920]. En una palabra, de una novela a otra, los personajes se corresponden. Ciertamente, Versilov «refleja bien los rasgos, aunque dulcificados, de Stavroguin»[921]. *El hombre subterráneo* engendra una descendencia numerosa y no es por pura casualidad el hecho de que Dimitri Karamazov, al verse condenado a las minas, al hablar en nombre de sus compañeros de miseria, exclame: «¡Nosotros, los hombres subterráneos'..»[922]; su reacción contra los bellos discursos de Rakitine, aunque su tono e inspiración sean otros, no son completamente diferentes de los apóstrofes irónicos que hacen los amigos de la razón. El príncipe Muichkine tiene cualidades de Aliocha; estos dos jóvenes, tan diferentes, están unidos por un misterioso parentesco anímico. Muchas de las afirmaciones de Kirilov se encontrarán en los labios del starez Zossima; «la vida es un paraíso —dice, por ejemplo, este último—, y todos nosotros estamos en el paraíso; únicamente sucede que no queremos reconocerlo; pero si quisiéramos reconocerlo, nos encontraríamos mañana en el paraíso»[923].

Éstas no son más que algunas analogías. Es preciso mirar más allá y considerar las correspondencias simbólicas y el análisis de estas correspondencias, que el íntimo desdoblamiento de las almas prepara y hace más sutil, es esencial para el conocimiento de toda la obra. Dostoievski no ha expresado todo su pensamiento de una sola vez. Pero el arte delicado que usa —cuando se ha considerado de cerca lo que fue su existencia, en qué condiciones fueron compuestas sus grandes novelas, que tienen algo de milagroso— no le permite únicamente continuar un mismo tema hasta el final, sino corregir una impresión con otra, construir un universo mental descubriendo poco a poco cada uno de los aspectos que lo componen. Un arte así le era imprescindible. Se vio obligado a recurrir a esta especie de correspondencias y a usar símbolos. No podía obrar más que por sugestiones indirectas. Pues lo que había comenzado a hacer era, nada menos, que conducirnos hasta el mundo del espíritu. Pero este mundo, él lo sabía muy bien, es invisible. No hay medio de captarle por ningún procedimiento directo: «El otro mundo, demostrado materialmente, ¡he ahí una idea!»[924]. Dostoievski no es un empirista de lo espiritual; no es, ni quiere serlo, en último término, un «psicólogo». «La realidad

inaprehensible, que resuelve todo, está siempre más allá de la línea del horizonte, a una distancia inaccesible, por muchos esfuerzos que el hombre haga por alcanzarla. Le es trascendente... El punto de proyección se encuentra fuera del cuadro y al mismo tiempo en su profundidad, fuera del campo psicológico y en el espíritu»[925].

Dostoievski cree que, por decirlo de esta forma, no se puede mirar nunca por encima del muro. No cree en el valor absoluto de ninguna de «las experiencias» que nos describe y que reproducen siempre algo de su propia experiencia. Conoce demasiado las taras que son habitualmente la condición del precio. Ve demasiado bien que no son causa de la salud. La «idiotez» o la epilepsia, por una parte; por otra, la impotencia de obrar, la compasión ineficaz y, por último, las catástrofes: he ahí el cortejo de las visiones de su Muichkine. Lejos de provocar distracción, distribuye los elementos con mano segura y extrae un diagnóstico implacable. Con *El idiota*, como con Kirilov, como con los adoradores extasiados de la «Gran-Madre», nos encontramos aún en el plano de la naturaleza, que es el de la psicología y que no puede por menos de desilusionar. No hay ningún paso visible, propiamente descriptible, desde el psicólogo al metafísico, de la naturaleza al espíritu. «Esto es de otro orden, sobrenatural... »

Si Dostoievski no cree en una experiencia que libra de la psicología y capta de alguna manera el espíritu en su trama más fina, es porque su pensamiento no es naturalista. «El último resultado de su análisis, de su implacable disección, es la afirmación de que una relación sintética refiere todo lo que es humano a un punto de vista situado más allá de toda realidad llamada psicológica»[926]. No imagina al mundo espiritual como un fondo escondido, impenetrable al hombre normal, corriente, pero abierto a las exploraciones de un ser más elevado o mejor dotado. Para él, este mundo espiritual, este dominio de la eternidad, concretamente, el «Reino de Dios», del Evangelio, no puede ser penetrado más que por los medios de los que habla el Evangelio; la «metanoía», el «nuevo nacimiento». La puerta está abierta, es decir, bien guardada por el misterio de la cruz[927]. La experiencia de Muichkine, si la tenemos aislada, o si no tuviese otro significado que el literal, tendería a llevarnos a un paraíso perdido o a un estado de infancia y de inocencia infrahumana. Así la interpreta Gide y no podemos afirmar que se equivoca, pero yerra al detenerse en el sentido literal, en el símbolo. Una

vuelta de esta naturaleza es imposible para el hombre. Vorsilov lo ha soñado, ha visto a la humanidad vuelta en su cuna, y era tan bello el espectáculo que su corazón experimentó una impresión de felicidad como jamás la había sentido; pero esto no era, como declara él mismo, más que «una sublime aberración»[928]. Es inútil buscar «el triunfo de la inocencia en el hombre no purificado»[929]. Alguien se ha burlado de este sueño de Vorsilov; el que el mismo Dostoievski llama en el *Diario de un escritor* el «hombre ridículo». Los lugares en donde se encontraba bruscamente transportado «todo era exactamente como entre nosotros y, sin embargo, todo resplandecía con una especie de alegría grave y solemne, rayana en lo sublime»; allí todos los hombres eran inocentes y bellos, su rostro delataba conocimiento del dolor, vivían «en una especie de comunión incesante con el Gran Todo». Pero, entrando en el paraíso, este hombre llevaba consigo el mal...[930].

Sí, «la edad dorada es el sueño más inverosímil de todos los imaginables». Sin embargo, «los hombres han dado por él toda su vida y todas sus fuerzas han muerto y han matado a los profetas y sin él los pueblos no quieren vivir ni siquiera morir»[931]. Todavía es Vorsilov el que habla, intérprete exacto de todo el género humano. ¿Por qué esta invencible atracción? Y ¿por qué, al mismo tiempo, estas «experiencias» que hacen creer que se ha tocado el cielo? Piénsese lo que se quiera, estas experiencias son hechos. La explicación naturalista es obvia y Dostoievski es la primera que da, o más bien (puesto que no teoriza) ofrece todos los elementos de explicación, sin engaño alguno. Las visiones de Muichkine se deben a la enfermedad, así como las alucinaciones de Iván. No hay duda. Pero si en nosotros hay un presentimiento de la eternidad, ¿no se convertirán estas cosas en signos para nosotros?

De ahí la naturaleza equívoca de tales estados, según que nos detengamos en un aspecto literal o veamos en ellos signos, entendámoslo bien, símbolos reales. Esta noción de equívoco es una de las más importantes que hay que hacer intervenir cuando se trata de interpretar a Dostoievski. Está muy cerca el desdoblamiento, con la diferencia, sin embargo, de que en el desdoblamiento, como su nombre indica, se distinguen y oponen dos polos, mientras que en el equívoco o ambigüedad, la dualidad, ya real, queda latente, pero indiferenciada.

Tenemos, por ejemplo, un personaje como Vorsilov. ¡Cuántas preguntas se plantean! Se tiene la impresión de encontrarse, de un momento a otro, frente a un enigma. Se atribuye tan pronto a torpeza del lector como a la del narrador; pero estas explicaciones son insuficientes. El enigma es real. ¿Es creyente Vorsilov, o no es creyente? ¿Es bueno o es malo? ¿Cuándo es sincero o cuando, por el contrario, representa un papel? ¿Qué segunda intención esconden sus confidencias?... Uno se pregunta: ¿Qué piensa el autor? ¿Qué ha querido hacerme adivinar? Pero el autor está como nosotros. Ha dado vida a sus personajes y se encuentra ante ellos como ante un misterio. Y se debe añadir, aclaración capital, que no se trata por nuestra parte o por la suya de una ignorancia subjetiva: objetivamente, Vorsilov habita, como lo ha notado Jacques Madaule, «en esta región incierta entre el bien y el mal, donde no se sabe jamás hasta qué punto el bien aparente no está encubierto por algún mal escondido y viceversa»[932].

Otro equívoco en grado máximo, aunque de otra forma, «el hombre subterráneo». Por esto precisamente es tan importante su monólogo para poder penetrar en la inteligencia de Dostoievski, y podemos ver en este personaje, como se ha creído, «la clave» de toda la obra del novelista ruso. Pues, por una parte, si me molesta, si me es impersonalmente desagradable que dos y dos hagan cuatro, puedo estar seguro de que es de mi parte donde residen las deficiencias, el pecado y la miseria, y no en la parte inocente de las cosas; por consiguiente, la impaciencia que manifiesta el hombre subterráneo sobre los límites señalados por la razón puede ser interpretada como una protesta sin objeto contra el orden universal. Todas las rebeldías y todas las depravaciones, todas las místicas del infierno están en potencia... Pero, por otra parte, «¿no ha habido en la mirada del intuitivo —probando que «inteligencia y vida no se conocen» y «que en otras esferas dos y dos no hacen cuatro»— «la percepción de una verdad distinta de la que afirma?»[933]. ¿Titanismo arbitrario o premonición de la trascendencia? Ni lo uno ni lo otro aún. Por medio de «lo irracional» del que es heraldo, el hombre subterráneo introduce trágicamente el mundo superior de la libertad, donde se cruzan los destinos opuestos de un Stavroguin y un Aliocha[934].

El equívoco de las almas es también el de los estados. Las insolencias de un Stavroguin, sus provocaciones completamente gratuitas[935], ¿se deben a un

desequilibrio cerebral o es preciso considerarlas como expresiones voluntarias de una perversión? ¿Cómo juzgar las visiones de un Kirilov? Un análisis tan penetrante como el de R. P. de Lestapis nos da, casi una tras otra, dos interpretaciones de sentido inverso. Observando que el furor del ateísmo de Kirilov es una «inversión total de la fe», se ve obligado a señalar «estas sensaciones extraordinarias de euforia», sin las cuales nuestro visionario no hubiera «sabido» jamás que era feliz ni que era bueno. Pero, atento a todo el contexto de una vida generosa, no duda en reconocer en este suicidado por principios, un testimonio trágico de la obligación mortal, y en estas manifestaciones enfermizas de su sensibilidad, el presentimiento auténtico de la vida eterna[936]. Ambos juicios nos parecen exactos y lo son al mismo tiempo.

Éste es el caso extremo y paradójico de este «equívoco», que da una profundidad inquietante a este universo dostoievskiano, pero que le comunica también una enorme fuerza simbólica.

La naturaleza es la señal del espíritu. Cristo es nuestro Sol: Dostoievski lo repite de acuerdo con toda la tradición cristiana. Las experiencias anormales con las que cubre la trama de sus obras son los resplandores que nos indican la entrada en el reino prohibido. Pero este reino no puede ser descrito por el psicólogo. Y para el hombre es imposible entrar en él por caminos naturales.

III. El nuevo nacimiento

El misterio central de la Ortodoxia es el misterio de Pascua. «¡Cristo ha resucitado!». En pos de sí arrastra no solamente al hombre, sino al cosmos entero. Le inunda con su luz, y el creyente, para el que todo está transfigurado, le encuentra por todas partes. Si, por ejemplo, la tierra le es sagrada, no es paganismo, sino cristianismo consecuente. Todo el orden de la naturaleza esta penetrado por Él, que es «Espíritu vivificante».

Pero ha sido preciso pasar por la muerte.

Dostoievski era un hijo de la Ortodoxia. Los teólogos de su país han podido hacer reservas sobre la exactitud de sus creencias[937]. Pero no se debe

olvidar, sin peligro de grave error en la interpretación de su obra, que en ella ha respirado y asimilado profundamente el espíritu de la Ortodoxia. Las dos escenas con las que nos es preciso abordar el examen son de inspiración puramente cristiana, y solamente por ellas los pasajes que hemos analizado hasta aquí encuentran su verdadera exégesis, recibiendo su significación última.

Hemos dejado a Raskolnikov en la prisión rumiando su pesadilla, en la aridez de un corazón sin arrepentimiento. Sin embargo, incluso antes de que vaya a la plaza pública a arrodillarse y confesar su crimen, se había levantado una promesa de resurrección en su infierno. El criminal había ido a hacer una visita a Sonia y había cogido de encima de su cómoda un pequeño Nuevo Testamento; era un regalo de Lisabeta, su segunda víctima. Le pide a Sonia, que entonces sabía todo, que le lea un trozo: la resurrección de Lázaro:

> «Al llegar al momento del milagro inesperado se apoderó de ella un sentimiento de triunfo. Su voz vibraba con sonoridades metálicas, era el acento de triunfo el que le daba esta resonancia y esta firmeza. Los renglones bailaban ante sus ojos anegados de lágrimas, pero sabía de memoria lo que leía. En el último versículo: 'No podía, él que ha abierto los ojos a un ciego de nacimiento...', bajando la voz con un fervor apasionado tradujo la turbación, el odio y la invectiva de los judíos ciegos e incrédulos, que heridos por el rayo, cayeron de rodillas, temblando y creyendo» ... «Y él, que es tan ciego e incrédulo, él también en un momento entenderá, también creerá. 'Sí, sí, en este momento', soñaba temblando, en alegre espera...»[938].

Su espera duraría aún. Pero no desespera. Acompaña al condenado por los caminos de Siberia. Bajo su cabezal tiene —como hace poco tiempo uno de sus hermanos— un pequeño tomo de los Evangelios, el mismo que había pertenecido a Lisabeta y después a Sonia. Una tarde lo toma y lo abre maquinalmente. Desde hacía algún tiempo pensaba menos en su caso; el orgullo de su teoría le conmovía. «La vida sustituía a la dialéctica y algo completamente diferente se elaboraba en el fondo de su conciencia». Entonces se produjo el milagro...

«Pero aquí comienza otra historia, la historia de la renovación progresiva de un hombre, de su regeneración, de su paso gradual de un mundo a otro, de acceso a una nueva realidad que hasta entonces le había sido desconocida...»[939].

Así termina *Crimen y castigo:* «Estas palabras —dice Chestov—, ¿no resuenan como una promesa solemne? ¿No se ha impuesto la obligación de mostrarnos esta nueva realidad y las nuevas posibilidades que se abren ante Raskolnikov? Pero el maestro lo ha dejado en promesa». Sin embargo, no le falta tiempo: le encuentra para escribir aún largas novelas, pero «no se acuerda de esto» que había prometido[940]. Es forzoso notarlo[941]. No hay más remedio que sostener la tesis de que esta «vida nueva» de su héroe no ofrecía ningún interés para Dostoievski; en este caso, este final moralizante no lo dio más que para ajustarse a la opinión vulgar, al igual que se viste un uniforme para asistir a una ceremonia oficial, pero que, una vez terminada, no se desea prolongarla[942]. Sin embargo, creemos que hay otra explicación. Si no se tratase más que de contar la regeneración de un criminal ordinario, su reeducación, su readaptación social, por así decirlo; contando sus episodios, hubiera sido ciertamente una obra posible, pero no hubiera encontrado Dostoievski interés en ello (en esto estamos de acuerdo con Chestov). No hubiera escrito algo como la *Resurrección* de Tolstói. Esta moral le hubiese aburrido. Pero se trata de otra cosa: el descubrimiento de una «nueva realidad», la entrada en un mundo nuevo. Esto, por el contrario, le interesaba enormemente, pero esto era inefable. Era, en efecto, «otra historia» y no la podía prometer, porque sabía perfectamente que no podía escribirse. Toda su psicología hubiera fracasado. Los caminos por los que Dios llega al hombre permanecerán siempre en el misterio[943].

Gide no ve en este final de la novela más que una credencial edificante, sin fuerza. Encuentra en él, como en la narración de los éxtasis de *El idiota*, pero todavía con más fundamento, la médula del pensamiento dostoievskiano. Pero no sabemos cómo lo entiende. Aquí, gracias a una traducción que no existe, interpreta sin mostrarnos el texto que lo avale de esta manera: «La vida había sustituido en él al razonamiento. No tenía más que sensación»[944]. ¡He ahí la vuelta al paraíso de la infancia! ¡Eterna perversión del «denuo nasci» evangélico! «El genio —decía Baudelaire—, es la infancia reconcentrada». Pero la precisión que añade aquí Stanislas

Fumet a propósito del artista, es igualmente verdadera para el hombre, en el que resuena la llamada de la santidad: «El espíritu de infancia es para él una tentación irresistible. Se desea volver a los orígenes... (únicamente) la obra libre del artista, con conciencia suficiente para olvidar lo que ha sabido, puede hacerse por un instante motivo de una obra infantil, pero esto no es más que una imitación... En el uno hay claudicación por deficiencia, en el otro atrofia para la trascendencia»[945]. ¿Por qué es preciso que una verdad tan manifiesta en el plano del arte, que no es todavía más que una figura, se oscurezca en cuanto se traslada al plano del ser mismo? Gide nos ha dado de Dostoievski, como nos había dado del Evangelio, una interpretación gidiana. Por otra parte, no intenta disimularlo[946]. El hecho de que haya podido hacerlo sin una inmediata inverosimilitud nos lleva a este haz de analogías y correspondencias simbólicas, de las que está llena la obra del gran novelista y a las cuales nosotros hemos hecho referencia.

El mundo en el que Raskolnikov es un universo de comunión. Raskolnikov: este nombre indica división, Raskel es cisma, escisión. Su crimen le ha separado de sus hermanos, los hombres; el orgullo, sobre todo, de su doctrina, es el que le ha conducido al crimen. Por esto Sonia le exige que haga penitencia[947]. Expulsado de la comunidad humana, no volverá a reintegrarse a ella más que por la conversión de su corazón. También Kirilov, por su loca empresa de autodeificación, se encerró en un aislamiento mortal, del cual su lógica de demente, funcionando en sistema cerrado, era la señal[948]. Éste es el destino de todo pecador, es decir, de todo hombre.

Este mundo terrestre, el mundo objetivo de la sociedad humana, es un mundo de separación y de soledad, como pueden ser las realizaciones «comunitarias». Es un mundo de pecado. Dostoievski no se opone a que se mejore, pero nos advierte que este mejoramiento, en sí mismo, no sirve en absoluto para resolver el problema del hombre y de la comunión humana. La más perfecta de las sociedades podría ser el más horrible de los infiernos[949]. Ciertamente, el «hombre cotidiano» que es cada uno de nosotros se siente rodeado y dirigido por el medio social en que está preso y del que acepta mil formas. Tiene necesidad absoluta de él para vivir. Dostoievski lo ha sentido vivamente y se podrán encontrar en él, especialmente en su aspecto negativo, los elementos de una especie de

individualidad. Sin embargo, el que, vuelto sobre sí mismo, rehace los convenios mentales en los que el hombre vive en sociedad, se encuentra en una soledad distinta: «¡Yo estoy solo y los demás unidos!», exclama el hombre subterráneo. Esta exclamación no es, ciertamente, la del pecado. No siempre es orgulloso, sino que a menudo se impone al que la experimenta, como el alma se encuentra a veces colocada en los caminos místicos, aunque ella quisiera detenerse en la oración común y se asusta al notar que pierde pie. Soledad nietzscheana, experimentada y descrita por Dostoievski. Finalmente —y he aquí que no es por completo nietzscheano—, más allá de toda sociedad, en contraste con la separación del mal, a más profundidad que la soledad «subterránea» está la comunión; pero ésta, que es precisamente el carácter del mundo espiritual, es tan inefable como él. La experiencia incoativa que el hombre puede hacer de ella no es materia psicológica. Raskolnikov, al entrar en este mundo, debe recibir un nuevo nombre que sólo los ángeles conocen...[950].

Misterio del hombre nuevo, misterio del nuevo nacimiento: presentido al final de *Crimen y castigo*, reaparece en *Los hermanos Karamazov*. Éste es el verdadero objeto de esa historia, horrible, «extraordinaria epopeya de la torpeza; del desequilibrio y de la neurosis»[951]. Como Raskolnikov, Mitia es un resucitado. Pero aquí la acción del misterio no es solamente retrospectiva; es preciso llegar hasta el espíritu, como en *Crimen y castigo*, para llegar a evocarlo: desde el mismo centro brilla en donde Aliocha se lo imagina.

El testimonio de Aliocha es capital. No se ha reconocido siempre con exactitud todo su alcance. Unos, con Chestov, manifiestan poco interés por este personaje, que juzgan banal y aburrido; el fracaso del autor por quererle dar relieve sería señal de que no se ha encarnado en él su profundo pensamiento. Esta opinión se escapa en el prólogo de *Los hermanos Karamazov*, donde se afirma lo contrario y ¿no se ve obligado a reconocer el mismo Chestov que, por lo menos una vez, «Dostoievski se siente verdaderamente inspirado hablando de Aliocha y le confía una de esas visiones que alcanzaba en otros instantes de más grande exaltación»?[952]. Otros, con Gide, comprenden a Aliocha según Muichkine. Pero si, en efecto, entre estos dos jóvenes hay un cierto parentesco espiritual[953], no son menores sus diferencias. Aliocha no es ni un retrasado ni un inadaptado. Es

capaz de decisión viril. Su inocencia no impide que tenga también la naturaleza brutal de los Karamazov. No tiene el carácter ambiguo del príncipe y no vive como éste, «en un perpetuo presente, cargado de sonrisas y de displicencia»[954]. Estos contrastes de su carácter demuestran que entre un Muichkine y un Aliocha hay una distancia y al mismo tiempo un lazo simbólico.

Aliocha era el discípulo preferido de Zossima. El viejo starez acaba de morir. Antes de entrar en su último sueño, le ha repetido la sentencia evangélica que acostumbraba: «Si el grano, caído en la tierra, no muere, se queda solo; pero si muere, da mucho fruto»[955]. «¡Acuérdate!», le dice... Después tuvo lugar la velada fúnebre. Siguiendo la costumbre, alrededor del cuerpo expuesto en el ataúd, los monjes se reúnen y uno de ellos, lentamente, lee en voz alta el Evangelio. Abrumado por un día lleno de emociones y fatigas, Aliocha se adormece. En este estado soñoliento percibe la narración de las bodas de Caná, que lee el padre Paisius. Y, de repente, Zossima, despertándolo se le aparece: está vivo, se le acerca y le comenta el Evangelio... Aliocha se despierta: el viejo monje está allí, extendido, frío y yerto; le contempla en su ataúd...

> «De repente se volvió bruscamente y abandonó la estancia. Bajó la escalinata sin detenerse. Su alma exaltada tenía sed de libertad, de espacio. Sobre su cabeza, la bóveda celeste se extendía hasta el infinito y las tranquilas estrellas parpadeaban. Desde el cenit al horizonte, aparecía, indistinta todavía, la Vía Láctea. La noche serena cubría la tierra. Las torres blancas y las cúpulas doradas se destacaban sobre el cielo de zafir. Alrededor de la casa, las grandes flores de otoño estaban adormecidas hasta la mañana. La paz de la tierra parecía confundirse con la de los cielos y el misterio terrestre confinaba con el de las estrellas. Aliocha, inmóvil, lo contemplaba todo. De repente, como fulminado, cayó de rodillas.
>
> Ignoraba por qué estrechaba la tierra; no comprendía por qué hubiese querido irresistiblemente abrazarla; pero la abrazaba sangrando e inundándola con sus lágrimas, prometiéndose con exaltación amarla, amarla siempre. 'Riega la tierra con lágrimas de alegría y ámalos': estas palabras resonaban en su alma. ¿Por qué lloraba? ¡Oh, en su éxtasis

> lloraba también por las estrellas que parpadeaban en el infinito y ‘no tenía vergüenza de su exaltación’. Se hubiese dicho que los hilos de estos mundos innumerables convergían en su alma y que ésta temblaba entera al contacto de los otros mundos. Hubiera querido perdonar a todos y todo; y pedir perdón, no por él, sino por los demás y por todo; ‘los demás lo pedirán por mí’, estas palabras también le volvían a la memoria. Cada vez más sentía de una forma clara y casi tangible que un sentimiento firme e inquebrantable penetraba en su alma y que una idea se apoderaba de su espíritu. Se había prosternado débil adolescente y se levantó luchador, fuerte, para el resto de sus días, y tuvo conciencia en ese momento de su crisis. Jamás después pudo olvidar este instante»[956].

¿No están todos reunidos allí, en torno a Aliocha, los seres cuyos éxtasis ambiguos nos han dejado perplejos? ¿No cobra aquí todo su sentido la gran corriente mística que recorre la obra de Dostoievski? Sí, todos están allí asombrados de lo que contemplan: Muichkine, Kirilov y la viejecita que recomendaba abrazar la tierra, y el hombre ridículo con su sueño nostálgico, y hasta este Svidrigailov, que hablaba de «los fragmentos de otros mundos» que se ven flotar en las apariciones... ¿Y entre sus experiencias y las del joven monje no hay contacto entre uno y otro, alguna relación análoga a la que Clemente de Alejandría distinguía entre los «membra disjecta» de las fábulas paganas y el cuerpo entero del misterio cristiano? El éxtasis de Aliocha está preparado por las enseñanzas del starez, sobre la penitencia y el sacrificio que son necesarios para entrar en la Vida, enseñanzas sancionadas por la muerte del viejo, que se aparece enseguida vivo al discípulo adormecido y simbolizado por la narración del milagro de Caná. El agua es signo de penitencia, pues Dostoievski sabe que el hombre es pecador. El cambio del agua en vino es la divinización del ser, el paso de la vida natural a la vida según el espíritu. El éxtasis que sigue en el jardín no fue otra cosa. No ignoramos el contenido, y ni Dostoievski ni Aliocha mismo hubieran podido describírnoslo en su sustancia. Sólo los gestos que le acompañaron, los sentimientos que suscitó, los recuerdos que avivó, fueron consignados. Milagro espiritual, misterio del «nuevo nacimiento», siempre el mismo, siempre nuevo, del cual el milagro de las bodas de Caná y la resurrección de Lázaro son el símbolo[957]. «Mi alma ha sido visitada en estas horas...».

Entonces Aliocha puede abrazar la tierra y regarla con sus lágrimas. Entonces el misterio terrestre confina con el de las estrellas, Dios envuelve a su creación como la noche serena envuelve a la tierra. En el corazón de Aliocha «todo el universo palpita»[958]. Su éxtasis es sobrenatural, pero con él se ha transfigurado el cosmos. Sin embargo, este éxtasis no es un término. Es un alba, una promesa. Muy diferente de los estados de un Muichkine, que se renuevan periódicamente para dejarle, a continuación, en su atonía, éste señala en la existencia de Aliocha una fecha y le proporciona una fuerza. Es un viático para el viaje. Simbolizado por el milagro de Caná, simboliza a su vez un destino que no se ha cumplido todavía. «Estáis salvados por la esperanza», decía san Pablo a los cristianos que habían pasado por la muerte y la resurrección místicas. También Aliocha. El misticismo (de *Los hermanos Karamazov)* es el mismo de la resurrección. Es escatológico, es el del cuarto Evangelio, pero también el del Apocalipsis. Dostoievski no sueña con una eternidad captada en el instante; esto sería la fórmula de Muichkine, que es, como hemos visto, la de Gide. A lo que él aspira es a la supresión del tiempo. En esto Kirilov es un intérprete. Kirilov, que no cesa de escrutar el Apocalipsis, aunque se equivoca en su investigación. La eternidad está ahí próxima. Algunas figuras extrañas aquí y allá, en la trama de nuestra experiencia humana se la hacen presentir. Una experiencia espiritual de otro orden le trae la esperanza... «humano, demasiado humano» en su existencia y en sus sentimientos, no está instalado en la certeza. Su alma sigue atormentada. Sin embargo, hacia la tarde, sus dudas desaparecen. Cree en la inmortalidad. Espera la resurrección.

> «—¡Karamazov! —grita Kelia—. ¿Es verdad lo que dice la religión, que nosotros resucitaremos de entre los muertos, que nos volveremos a ver los unos a los otros, todos, y también Aliocha?
>
> —Seguro, resucitaremos, nos volveremos a ver, nos volveremos a contar alegremente todo lo sucedido —respondió Aliocha entre risueño y entusiasta.
>
> —¡Oh, qué bueno será! —dijo Kelia...»[959].

Con este diálogo ingenuo, esta conversación de niños que completa el éxtasis de Aliocha, concluye *Los hermanos Karamazov*, última obra de Fiedor Mijailovich Dostoievski, terminada el mismo año de su muerte.

De esta forma, esta obra, obra atroz, termina con un canto de esperanza. Ésta es su significación profunda. El horror al que nos arroja no es un infierno. Dostoievski es el profeta de la otra vida. La verdad que anuncia no es una verdad «descarnada», para emplear una palabra de la que se abusa tanto hoy. Su realismo no es, por el contrario, «el más vigoroso que hay»[960]. Pero no tiene nada de verdad positivista. Es una verdad que provoca el escándalo. Sin embargo, si se persigue en el hombre toda tentativa de «fundar aquí abajo la vida eterna», no es para anonadarle en un destino miserable. Es para arrancarle de un camino sin salida. Es el profeta de la unidad, que supone la ruptura; el profeta de la resurrección, que supone el paso por la muerte.

La muerte, se ha dicho, es la única experiencia metafísica. La situación privilegiada de Dostoievski, la extraordinaria clarividencia que le valió ser llamado «hombre de Dios»[961], ¿no le viene de haberle sido dado anticipar, en cierta manera y de dos formas que se corroboran y se mezclan, esta única experiencia? Lo esencial de la crisis de la epilepsia, escribe Edouard Thurneyssen, consiste en «que no es más que el presentimiento de una segunda, completamente distinta; lo esencial está en la semejanza de este instante con los instantes postreros, cuando sobre el condenado va a caer el hacha del verdugo; lo esencial es esta primicia experimentada del momento absoluto de la muerte. Y de nuevo se trata aquí de una experiencia personal cuando Dostoievski habla de la maravillosa luz que cae desde este momento mortal sobre toda la existencia. Él mismo ha vivido, siendo joven, esto mismo en la plaza de Semenovski, en San Petersburgo, al estar a punto de ser fusilado[962]. «No es imposible que, por una vez, haya realizado el imposible y haya mirado por encima del mundo... Pero él ha visto desde entonces este mundo desde el punto de vista de la muerte, es decir, desde el punto de vista de la eternidad». «La fe en Cristo y la meditación del Evangelio han hecho lo demás». Está en nuestro mundo como un hombre que viene del más allá. Esto es lo que hace a su visión tan profunda y tan extraña a veces, tan desconcertante para este pseudorrealismo, cuyo principio lo definía Alain-Fournier con estas palabras: «Hacerse el alma de

todo el mundo para ver lo que ve todo el mundo, pues lo que todo el mundo ve es la única realidad»[963]. Él, él ve otra cosa, y sobre todo, ve de otra manera a como ve «todo el mundo». Él ha tocado verdaderamente «los confines del hombre». Nadie es más severo en esta «impaciencia de límites» de la que habla Stanislas Fumet y que no tiene otro efecto que el avasallarnos con más rudeza. Pero, tal vez, nadie nos comunique ya la esperanza de liberarnos algún día de estos límites.

NOTAS

PRÓLOGO

1

Esta obra quiso aparecer durante la Ocupación. Se aplazó teniendo en cuenta las circunstancias que imponía la censura, y se imprimió antes de la liberación de París. Esto explica algunas repeticiones insistentes, por una parte, y por otra, ciertas reticencias y ciertos silencios. Constituye, pues, un testimonio, y como tal lo ofrecemos a la indulgencia del lector.

NOTA PARA LA PRESENTE EDICIÓN

2

Editado en español por Ediciones Guadarrama, Madrid 1956.

PRIMERA PARTE

CAPÍTULO 1

3

Véase, por ejemplo, CLEMENTE DE ALEJANDRÍA, *Stromatas*, 17, c. 17. Cf. FESTUGIÈRE, *L'ideal réligieux des Greecs et l'Evangelio*, pp. 23-24; GILSON, *La théologie mystique de saint Bernard*, pp. 91-93 y 181-182; *L'esprit de la philosophie médiévale*, t. 2, pp. 6-8.

4

GREGORIO DE NISA, *In cantica, homilía* 2; *De mortuis*. PSEUDO-NISA, *Première homelie sur la création de l'homme*, etcétera. «Los maestros —dice ECKHART— enseñan que la parte menos noble del alma es más noble que lo que hay de más elevado en el cielo» *(Le livre de la consolation divine*, en *Traités et sermons*, tr. fr., 1942, p. 76).

5

GREGORIO DE NISA, *Sur la création de l'homme*, c. 16. JUAN DAMASCENO, *De duabus voluntatibus*. MÁXIMO EL CONFESOR, *Mystagogie*, *Ambiguorum liber*, etc. Cf. ISAAC DE LETOILE, *sermón* 2: «Redi ad cor». «Foris pecus es, ad imaginem mundi; unde et miror mundi dicitur homo. Intus homo, ad imaginem Dei: unde potest deificari» (P.L., 194, 1695).

6

ORÍGENES, *Cinquième homélie sur le Lévitique*; cf. *Première homélie sur la Génèese*, n. 12. GREGORIONACIANZENO, 38 discursos, c. II. ANDRÉS DE CRETA, *Premier sermon sur la dormition de Marie*. JACQUES D'EDESSE, *Hexameron*. Maestro ECKHARDT, *Sermon sur Luc*, I, 26 (*Sermons-traités*, tr. fr. Paul Petit, 1942, pp. 14-15).

7

Sermón sobre la Anunciación.

8

Misa romana, ofertorio: «Deus qui humanae substantiae dignitatem mirabiliter condidisti...». BRUNO DE SEGNI, «Magnus honor, magna nobilitas, ad Dei imaginem et similitudinem esse hominem factum». *Tractatus de interiori domo:* «Intellige dignitatem tuam, nobilis creatura» (P.L., 184, 547). Cf. ARNAUD DE BONNEVAL (P.L., 189, 1534), etc.

9

Podemos suscribir las reflexiones siguientes del comandante LEFEBVRE DES NOETTES, *L'attelage à travers les âges* (1931), p. 178: «Los factores morales no están sólo en seguir los destinos humanos; hay, al lado de ellos, condiciones materiales imperiosas, y nosotros no podríamos comprender el movimiento social de la Edad Media, uno de los más profundos que la humanidad ha podido conocer, si ignoráramos la invención genial que bajo los primeros Capetos revolucionó los medios de transporte, dotó a la industria de nuevas y casi ilimitadas posibilidades, e hizo al hombre un conductor de fuerzas». Pero, en su conclusión, el autor rebasa su propio pensamiento, al afirmar que el estudio de esta invención nos hace penetrar «en la región profunda de las causas». R. ARON y A. DANDIEU dicen mejor en *La révolution nécessaire*, p. 78. «Gracias a las invenciones técnicas que permanecen en el anónimo, las tendencias propias en la nueva sociedad pueden desarrollarse libremente». Cf. Hegel, *Philosophie de l'histoire*. Tr. Gibelin, t. 2, p. 116.

10

ORÍGENES, *Commentaire sur saint Jean*, t. 13, núm. 28 (P.G., 14, 468).

11

Cf. FESTUGIÈRE, op. cit., pp. 101-115 y 161-169.

12

Tr. Mondésert, en la colección *Sources chrètiennes* (1943). Véase especialmente el primero y último capítulos.

13

SANTO TOMÁS, *De malo*, q.5, a.l.; *Contra gentes*, I.3, c. 147.

14

Él dice: «El mito de la providencia».

15

Philosophie de la misère, t. l, pp. 253, 388-389, 397-398, etc.

16

ÉMILE FAGUET, *En lisant Nietzsche*, p. 33.

17

ENGELS, *Ludwig Feuerbach et la fin de la philosophie classique allemande*, c. 4. Cf. NICOLÁS BERDIAEV, *Les sources et le sens du communisme russe*, p. 215: «Feuerbach sería el más genial de los filósofos ateos del siglo XIX».

18

Marx ha escrito, refiriéndose a él, en su *Lettre au Sozial-Demokrat* de 24 de enero de 1865: «Comparado a Hegel, Feuerbach es bien pobre. Sin embargo, después de Hegel, hizo época, porque acentuó los puntos desagradables para la conciencia cristiana e importantes para el progreso de la crítica filosófica, pero dejados por Hegel en un claroscuro místico». *Misère de la philosophie*, tr. fr. 1896, p. 246.

19

Cf. AUGUSTO CORNU, *Karl Marx, l'homme et l'oeuvre*, p. 79. Strauss, que era una de las principales figuras de la izquierda, fue siempre en política «un conservador liberal» (CHERBULIEZ, *Etudes sur l'Allemagne*, 1873, p. 124). Cuando Ruge funda en 1838 los «Anales de Berlín», que son el órgano de los viejos hegelianos, esperaba que el Gobierno prusiano sontendría su radicalismo religioso; cf. CORNU, *Moses Hess et la gauche hégelienne*, pp. 24-25. Strauss tuvo siempre para el pueblo un desdén aristocrático; lo que temía ante todo era «el desenfreno de la masa». ALBERT LEVY, *David-Frédéric Strauss*, pp. 38 y 154.

20

La Religión (tr. Joseph Roy, 1864), pp. 115 y 117. Strauss pensaba también, y es una analogía más, que todo lo que la Iglesia dice de Cristo debía entenderse de la Humanidad; que la primera comunidad cristiana tenía, inconscientemente, ante sus ojos la idea de la Humanidad cuando trazaba el retrato de Jesús; y todo lo que la fe había encarnado en un individuo, la Ciencia debía restituirlo al todo, a la especie. Cf. ALBERT LEVY, op. cit., pp. 46, 60, 267. Éste dirá también: «La religión de Cristo debe disolverse en religión de la Humanidad», *Nouvelle vie de Jésus*, tr. fr., t. 2, p. 420.

21

Essence du christianisme (tr. Joseph Roy, 1864), pp. VIII-X. Cf. *Principes de la philosophie de l'avenir* (1849), pp. 32 y 55: «La nueva filosofía hace del hombre —comprendiendo la naturaleza, base del hombre— su objeto único, universal y supremo. La antropología, incluyendo la psicología, hace la ciencia universal...». «Verdad, realidad, mundo de los sentidos, son cosas idénticas; sólo el ser sensible es verdadero, real; sólo el mundo de los sentidos es verdad, es realidad».

22

JEAN DANIELOU, *La foi en l'homme chez Marx*, en *Chroniques sociales de France*, 1938, pp. 163 y ss.

23

Essence du christianisme, p. 34.

24

Op. cit., pp. 23 y 24: «Razón, amor, voluntad, he ahí las perfecciones, las fuerzas más altas, el ser absoluto del hombre en el hombre y objeto de su existencia», etc.

25

Op. cit., pp. 50-51: «Si lo positivo, lo esencial en la naturaleza de Dios es prestado por la naturaleza del hombre, el hombre estará despojado de todo lo que se dé a Dios. Por enriquecer a Dios el hombre se empobrecerá». Y p. 103: «Cuanto más vacía es la vida, más llena, más concreta es la divinidad, etc.».

26

Op. cit., p. 52.

27

JEAN-EDOUARD SPENLE, *La pensée allemande de Luther a Nietzsche*, p. 122. Para la conclusión de las dos explicaciones, un poco diferentes, que da Feuerbach, en *La esencia del cristianismo* y en

La Religión del proceso del desdoblamiento o la «alienación» en que conluye el poner a Dios, véase ALBERT LEVY, *La philosophie de Feuerbach*, p. 294.

28

La Religión, p. 77.

29

Essence du christianisme, pp. 21-22.

30

Op. cit., p. 56.

31

La Religión, pp. 45-46.

32

Essence du christianisme, pp. 92 y 93.

33

Pensées diverses, en *La Religión* (tr. Roy), p. 348. Esta máxima la citará PLEJANOV en *Les questions fondamentales de marxisme* (tr. fr. 2.ª ed., p. 15).

34

Essence du christianisme, p. 27: «El ser absoluto, el Dios del hombre, es el ser mismo del hombre». *La Religión*, p. 112.

35

En *L'Unique et sa propriété* (1845), Stirner critica vivamente la doctrina de Feuerbach y no tiene dificultad en demostrar, en efecto, que no libera en modo alguno al hombre, en el sentido individualista y anarquista en el que suena. Cf. VÍCTOR BASCH, *L'individualisme anarchiste*, pp. 65-66.

36

Essence du christianisme, p. 38. *Principes*, pp. 61 y 62: «El hombre aislado que vive para él solo no tiene en sí la esencia humana, ni como ser mortal ni como ser pensante. Ésta no está incluida más que

en la sociedad... El hombre por sí mismo es hombre en el sentido usual; el hombre con el hombre, la unidad del yo y del tú es Dios».

37

Op. cit., pp. 46-47.

38

Op. cit., p. 82; cf. p. 81: «En tanto que el amor no está elevado al rango de sustancia, de ser mismo, queda tras él un sujeto que sin amor es todavía algo, un monstruo sin simpatía, etc.».

39

Op. cit., p. 36. Cf. JOSEPH ROY, introducción a *La Religión*, pp. VII-VIII y XXIV.

40

Essence du christianisme, pp. X-XIII: «Yo dejo a la religión expresarse y descubrirse; la escucho, soy su intérprete y nunca su apuntador; no soy yo, es la religión la que adora al hombre, aunque no quiere confesarlo...».

41

Tr. Lévy, op. cit., p. XXI. Cf. *Sammtliche Werke*, t. 8, p. 29: «El objeto de mi trabajo es no hacer de los hombres teólogos, sino antropologistas; llevarlos del amor de Dios al de los hombres, de las esperanzas del más allá al estudio de las cosas de aquí abajo; no hacerles más viles servidores religiosos o políticos de una monarquía y de una autocracia del cielo y de la tierra, sino ciudadanos libres e independientes de este universo».

42

Ludwig Feuerbach..., c. 3 (tr. M. Ollivier, p. 47). «Incluso los defectos del libro —dice aun Engels— contribuyeron a un éxito rápido. El estilo literario incluso, a veces ampuloso, en el que estaba escrito el libro, le dio un gran público, siendo, a pesar de todo, algo vivificante después de largos años de hegelianismo abstracto y abstruso». Cf. BOUGLE, *Chez les prophètes socialistes*, p. 164.

43

DOSTOIEVSKI, *Journal d'un écrivain* (tr. Cruzeville), t. 1, p. 201.

44

Cf. MILIOUKOV, *Alexandre et Nathalie Herzen*, en *Le mouvement intellectuel russe* (tr. fr., 1918), p. 248.

45

Cf. AUGUSTE CORNU, *Moses Hess...*, pp. 69-70.

46

BAKUNINE, *Dieu et l'Etat* (Genève, 1882), p. 82; cf. pp. 19-20.

47

Op. cit., pp. 55, 58, 73, etc.

48

Le mouvement social en France et en Belgique (1845): «Por más que se le ha hecho tocar con el dedo a la humanidad, mostrando que su corazón late, ama, espera, que es infinito, eterno, no se ha conseguido nada. Se obstina en una incredulidad como santo Tomás y permanece con los ojos aferrados fijamente en esta sombra que la humanidad, desde hace seis mil años, proyectó en lo alto de los cielos». Citado por SAINT-RENE TAILLANDIER, *L'athéisme allemand et le socialisme français*, en la *Revue des Deux-Mondes*, 15 de octubre de 1948, p. 288.

49

«Yo le hablaba de la filosofía alemana y de su disolución realizada por Feuerbach... Intentaba exponerle por qué serie de ideas Feuerbach llegaba a negar la religión y cómo de la ciencia de lo absoluto había hecho una antropología. Y vi cómo supo aprovechar las traducciones y análisis gracias a estas palabras impresionantes que me dijo sobre él: 'Es el cumplimiento de la obra de Strauss'. Espero haber preparado un magnífico resultado. No habrá más que una sola ciencia social a los dos lados del Rin». En SAINTE-BEUVE, *Proudhon*, pp. 211 y 213. En realidad, al día siguiente de esta entrevista, Proudhon se ocupó en refutar a Feuerbach; aunque no negará su importancia, no seguirá su filosofía más que la exégesis de Strauss. La *Philosophie de la misère* será, desde la primera página, una postura muy clara contra el humanismo feuerbachiano.

50

PLEKANOV, *Le matérialisme militant*, tr. fr., p. 144. BERDIAEV, *Les sources et le sens du communisme russe*, pp. 66-69. «Tchernichevski —dice Berdiaev— es el cerebro no solamente de la inteligencia contemporánea, sino también de las generaciones siguientes».

51

La Sainte Famille, t. 2.

52

Thèses provisoires pour la réforme de la philosophie, en Anekdota, marzo de 1842.

53

Introducción a sus *Oeuvres*, 1846; tr. Lévy, op. cit., p. 49.

54

B. GROETHUYSEN, *Les jeunes hégéliens et les origines du socialisme contemporain en Allemagne*, en la *Revue philosophique*, 1923, I, pp. 379-402. En la única tirada de los *Anales franco-alemanes*, aparecida en febrero de 1844, Marx había publicado dos artículos inspirados en Feuerbach: *Introduction a la Philosophie du droit de Hegel* y *La question juive*.

55

Karl Marx, p. 113. MARCEL MORE, *Les années d'apprentissage de Karl Marx*, en *Esprit*, 1 de septiembre de 1935, p. 761: «Mientras que Feuerbach se había contentado con exponer el modo de alienación de la ciencia humana en la religión, Marx buscaba por su parte las razones de esta alienación en la realidad social».

56

Ludwig Feuerbach, c. 3.

57

Cf. BERDIAEV, *Problème du communisme*, p. 37: «Marx no tiene en el hombre la fe feuerbachiana en tanto que divinidad»; y *Le marxisme et la religion*, p. 5: «Marx se interesaba poco por las cuestiones filosóficas generales, no ponía su atención más que en la realidad social».

58

JULES MONNEROT, *Marx et le romantisme:* «Feuerbach es la última influencia filosófica que se ejerce sobre Marx. Los socialistas franceses, la economía política inglesa le prestaron materiales científicos, no elementos ideológicos y espirituales». En *Le romantisme allemand (Cahiers du Sud)*, p. 159.

59

PAUL VIGNAUX, *Retour à Marx*, en *Politique* (1935), t. IX, p. 904. HENRI HOLSTEIN, *Marx et la critique de la religion*, en *Dossiers de l'Action populaire*, 10 de junio de 1937. BERDIAEV, *Sources et sens...*, pp. 215-216.

60

Contribution à la critique de la philosophie de Hegel (tr. Costes), p. 83.

61

Feuerbach fue el primero en completar a Hegel y en criticarle de una manera hegeliana, reduciendo el absoluto del Espíritu metafísico a la realidad del hombre enraizado en la naturaleza... Establece magistralmente los principios directores de una crítica de la especulación hegeliana y de toda metafísica. ¿Se trata de descubrir el misterio del «sistema»? Esto es lo que ha hecho Feuerbach. ¿ Se trata de poner fin a esta guerra de dioses, a esta dialéctica verbal que no interesa más que a los filósofos? ¿Es él, él mismo, el que ha colocado al hombre en lugar de la consciencia infinita por ejemplo? Tr. Alexandre Marx, en *Marx et Hegel, Archives de Philosophie*, vol. XV (1939), cuaderno 2, p. 152.

62

Por ejemplo, *Le Capital*, t. I, p. 608.

63

Contribution à la critique de la Philosophie du droit de Hegel (Oeuvres philosophiques, tr. Molitor, t. I, pp. 83-84).

64

Cf. CORNU, *Karl Marx...*, p. 248.

65

BLAISE ROMEYER, *L'athéisme marxiste*, en *Archives de philosophie*, loc. cit., p. 201.

66

Cf. JULES MONNEROT, loc. cit., p. 163.

67

Bakunin, por ejemplo, interpretará a Feuerbach a través de Marx y encontrará en esta interpretación un nuevo motivo para su teísmo militante. *Dieu et l'Etat*, pp. 78-79: «Una vez que se estableció el mundo sobrenatural, el mundo divino en la imaginación de todos los pueblos, el desarrollo de los diferentes sistemas religiosos ha seguido un curso natural y lógico, adaptándose, por otra parte, al desarrollo contemporáneo de las relaciones económicas y políticas, en las que ha tenido siempre, en el mundo de la fantasía religiosa, la reproducción fiel y la consagración divina».

68

BERDIAEV, *Sources et sens...*, p. 208. Cf. p. 214: «El comunismo quiere ser universal, quiere regir toda la existencia, y no sólo alguno de sus momentos».

69

Carta a Hardmann.

70

JEAN WAHL, *Le malheur de la conscience dans la philosophie de Hegel*, p. 73; cf. pp. 52 y 61.

71

Feuer-bach = arroyo de fuego, torrente ardiente. Carta a Feuerbach, 14 .10. 1840.

72

Luther arbitre entre Strauss et Feuerbach, en *Anekdota*, 1943, t. 2, núm. 7, p. 206: «No existe para vosotros (teólogos y filósofos) otro camino hacia la libertad y la verdad que a través de Feuerbach. El Fuer-bach es el purgatorio de nuestro tiempo» (tr. Alexandre Marc, loc. cit., p. 269.) Cf. HENRI HEINE, *De l'Allemagne*, t. 2 (ed. de 1884), p. 285: «El más consecuente de estos hijos terribles de la Filosofía, nuestro moderno Porfirio, que lleva realmente el nombre de 'Río de fuego' (Feuerbach), proclama a coro, con sus amigos, el más radical ateísmo como la última palabra de nuestra metafísica».

73

Todavía Lenin proclamará esta filiación feuerbachiana, por ejemplo, en *Matérialisme et empiriocriticisme*, tr. fr., p. 288: «Salido de Feuerbach, Marx y Engels, etc.». Cf. pp. 60, 125, 170, 198, 287, etc. Éste es un punto que Marcel More ha visto muy bien: *Les annés d'apprentissage de Karl Marx*, loc. cit., pp. 25-26: «El marxismo, consecuencia de la crítica religiosa de Feuerbach, no puede ser, por su origen, más que antirreligioso. Es sobre este punto sobre el que se debería concentrar toda crítica inteligente del ateísmo marxista».

74

«He ahí una de esas necedades a lo Feuerbach», escribía un día en Deussen (DANIEL HALEVY, *La vie de Frédéric Nietzsche*, p. 30).

75

Son de notar también las relaciones cordiales que mantiene con Bruno Bauer, ya anciano, cuyo pensamiento recuerda *La esencia del cristianismo* y anuncia *El Anticristo*.

76

Fragment sur le philosophie de la religion: «La palabra 'Dios' me es tan antipática porque en cada uno transporta fuera lo que contiene dentro... 'Dios' es esencialmente un objeto, y no el sujeto. Tan pronto como Dios es puesto, yo no soy nada» (tr. Dietrich: *Sur la religion*, p. 128) .

77

RICARDO WAGNER, *Ma Vie*, tr. dr., t. 2, pp. 335-338; t. 3, pp. 99-101 y 254. Entre 1848 y 1853, Wagner lee a Feuerbach. Se lo había recomendado Metzdorff, «predicador católico y agitador político». Se estableció una correspondencia entre ambos y el artista se esfuerza por atraer al filósofo a Zurich. En octubre de 1854 Wagner lee por primera vez a Schopenhauer.

78

Friedrich Nietzsche, en *Evolutionnisme et platonisme*, p. 201: Sigfrido fue «imaginado por Wagner bajo la influencia de Bakunin y de Feuerbach»; realizaba «el ideal de Feuerbach según el cual el hombre debe vivir, sin miedo a la muerte, la vida humana en toda su plenitud. *Jesús de Nazareth*, drama comenzado en 1848, se inspiraba también en Feuerbach. Wagner ha reconocido muchas veces esta influencia».

79

Hay que hacer notar también que Koeppen, el historiador del budismo al que Nietzsche siguió tan de cerca, era un «viejo pensador feuerbachiano» y que su obra sobre la religión de Buda (1857) está «imbuida de un hegelianismo irreligioso»: ANDLER, t. 4, p. 245.

80

Volonté de puissance, tr. Bianquis, t. I, pp. 153-156. Feuerbachiana fue también la idea de hacer de la religión una ilusión del deseo, antes incluso de hacerla una ilusión del conocimiento.

81

Ib., p. 103. Cf. p. 145: «Así se ha dado a los hombres una mala reputación y una mala conciencia imaginando un Dios santo colocado por encima de ellos, imprimiendo con este hecho el sello del mal a todos sus actos, cualesquiera que fuesen, tanto más cuanto que la sensibilidad humana se hacía más delicada y noble».

82

Tr. Albert, p. 42. Cf. LOU ANDREAS-SALOMÉ, *Nietzsche*, tr. fr., p. 49.

83

Aurore, núm. 96 (p. 105): «Hay ahora quizá 10 o 20 millones de hombres entre los diferentes pueblos de Europa que 'no creen ya en Dios'. ¿Es demasiado querer que se saluden?».

84

Ainsi parlait Zarathoustra, tr. Albert, p. 117.

85

Aurore, núm. 5 (tr. Albert, p. 103). Nótese la coincidencia con Bakunin, *Dieu et l'Etat*, p. 17: «Así como nosotros no sabríamos explicarnos cómo se ha producido la idea de un mundo sobrenatural y divino y ha debido producirse fatalmente en el desenvolvimiento histórico de la conciencia humana, nos gustaría convencernos científicamente de lo absurdo de esta idea y no la llegaremos nunca a destruir en la opinión de la mayoría, porque no sabremos nunca atacarla en las profundidades mismas en las que ha nacido... En tanto que la raíz de todos los absurdos que atormentan al mundo no se destruyan, la creencia en Dios quedará intacta y surgirán brotes nuevos».

86

Le gai savoir, núm. 335 (tr. Vaialatte, p. 165).

87

Par delà le bien et le mal, núm. 211 (tr. Albert, p. 201).

88

Se encuentra en los escritos de su juventud y en la *Phénoménologie* (tr. Hyppolite, t. 2, pp. 270 y 286). Para los escritos de juventud, cf. WAHL, *Le malheur de la conscience*, passim.

89

Le Pèlerin chérubinique, 1. 2, 2; 1. I, 33, etc. (HENRI PLARD, *La mystique d'Angelus Silesius*, p. 57). El maestro Eckhardt había hablado también en su lenguaje místico de «muerte divina» e incluso de «matar a Dios»: *Sermons Traités*, tr. P. Petit, pp. 308-310; *Traités et Sermons*, tr. Aubier, pp. 376 y 221.

90

BOSSERT, *Schopenhauer*, p. 288.

91

Se sabe que desde el punto de vista literario Nietzsche admiraba mucho a Heine. «La más alta imagen del poeta lírico —escribe— me la ha dado Heine. ¡Cómo dominaba la lengua alemana! Heine y yo somos, con mucho, los primeros artistas de la lengua alemana: llegará día en que lo dirá todo el mundo» *(Ecce homo)*.

92

De l’Allemagne depuis Luther, en la *Revue des Deux-Mondes*, 1184, t. 4, p. 408. Este tono de ligera rechifla en los antípodas del tono habitual en Nietzsche, y dado que las dos fábulas se parecen tanto, no descarta la hipótesis de una imitación directa. Cf. *Hors de service*, en *Zarathoustra* (tr. Albert, p. 367).

«Cuando era joven, este Dios de Oriente era duro y vengativo y construyó un infierno para divertir a sus favoritos».

«Pero acabó por hacerse viejo y dulce y tierno y compasivo, pareciendo más abuelo que un padre, y aún más una abuela vacilante».

«El rostro arrugado, sentado al lado del fuego, desasosegado por la debilidad de sus piernas, cansado del mundo, cansado de querer, terminó por hastiarse de una gran piedad».

L’insensé, en *Le gai savoir* (tr. Vialatte, p. 105): «Se refiere todavía que ese loco entró el mismo día en diversas iglesias y entonó un Réquiem aeternam Deo...».

O *L’Antéchriste:* «Antiguamente, Dios no tenía más que un pueblo... Desde que él se fue al extranjero igual que su pueblo, se ha puesto a viajar hasta que por todas partes fue el gran cosmopolita...» *(Le crépuscule des idoles*, p. 262).

93

Le gai savoir. BAUEMLER se equivoca, pues, cuando dice: «Para comprender exactamente la actitud de Nietzsche con respecto al cristianismo no hay que perder de vista la frase decisiva: ‘Dios ha muerto’, en el sentido de una constatación histórica». *Nietzsche, le philosophie et le politique* (1931), p. 98. Nietzsche hace mucho más que constatar.

94

JEAN WAHL, *Le Nietzsche de Jaspers*, en *Recherches philosophiques*, t. 6, p. 356; y *Nietzsche et la mort de Dieu, note a propos du Nietzsche de Jaspers*, en *Acépthale*, enero de 1937, p. 22: «Esta muerte no es solamente un hecho, es la acción de una voluntad».

95

Le gay savoir, núm. 125. *L’insensé* (pp. 104-105). La expresión «matar a Dios» se lee también en MAX STIRNER, *L’Unique et sa propriété:* «El hombre-Dios, ¿puede verdaderamente morir si no muere en él más que el Dios? Para liberarse verdaderamente, ¡no basta solamente matar a Dios, sino al hombre!» (tr. VICTOR BASCH, *L’indivdualisme anarchiste*, 1904, p. 66). Entre los que la emplearon después citemos a MIGUEL DE UNAMUNO, *Le sentiment tragique de la vie*, tr. fr., p. 124.

96

Todo pensador profundo teme más ser comprendido que mal comprendido. En este último caso su vanidad sufre quizá. En el primer caso el que sufre es su corazón, su simpatía, que dice siempre: «¡Ay! ¿Por qué queréis que el camino os sea tan penoso como a mí?».

97

El primer hombre que encuentra Zaratustra al descender de su soledad es un viejo que pasa su vida en el bosque cantando alabanzas al Señor. «¿Qué presente nos traes tú?», pregunta el santo hombre al profeta. Zaratustra le responde: «¿Qué había de daros? ¡Dejadme partir deprisa para que no os robe nada!». De nuevo solo se dice: «¿Será posible? El viejo santo, en su bosque, no ha oído todavía que Dios ha muerto». *Zarathoustra*, tr. Albert, pp. 10-11 (cf. pp. 364-365).

98

Oeuvres posthumes, textos traducidos por H. J. Bolle, núm. 188, p. 88 (años 1882-1888).

99

Le gai savoir, núm. 108, *Luttes nouvelles:* «Büda muerto mostró su sombra todavía durante siglos en una caverna, una sombra enorme y espantosa. Dios ha muerto; pero los hombres son de tal manera que habrá todavía quizá cavernas donde aparezca su sombra..., y nosotros... es preciso que venzamos su sombra» (p. 95). Compárese Heine, loc. cit., p. 664: «El deísmo se ha desvanecido... Esta noticia fúnebre necesitará quizá milenios para que se extienda universalmente. Pero nosotros hemos hecho duelo desde hace mucho tiempo. *De profundis*».

100

Humain, trop humain, t. I, p. 232.

101

Oeuvres posthumes, loc. cit., p. 89.

102

Le gai savoir, núm, 125, *L'insensé*, y núm. 343. *Notre sérenité* (pp. 104-105 y 173). Encontramos imágenes análogas y de un simbolismo bastante próximo en GERARDO DE NERVAL, *Aurelia*. El poeta sale por la noche de un oficio en Nuestra Señora de Loreto: «Las estrellas brillaban en el firmamento. De repente me pareció que se extinguían a la vez como las velas que había visto en la iglesia... Me parecía ver un sol negro en el cielo desierto y un globo rojo de sangre encima de las Tullerías. Pensé: 'La noche eterna comienza y va a ser terrible. ¿Qué va a ocurrir cuando los hombres se aperciban de que no hay ya sol?'. A través de las nubes, rápidamente impelidas por el viento, vi varias lunas que pasaban súbitamente. Creí que la tierra se había salido de su órbita y que iba errante por el firmamento como un barco desmantelado. Agotado por la fatiga volví a mi casa y me metí en la cama. Al despertar me asombró ver otra vez la luz. Una especie de coro misterioso llegaba a mis oídos. Voces infantiles repetían a coro '¡Cristo, Cristo, Cristo!'. Creí que se había congregado en la

iglesia vecina (Nuestra Señora de las Victorias) un gran número de niños para invocar a Cristo. 'Pero Cristo no vive ya —me decía—, y no lo saben aún'. Me levanté por fin y fui por las galerías del Palacio Real. Me decía que probablemente el sol conservaba todavía luz para iluminar la tierra durante tres días, pero a expensas de su propia sustancia... Al entrar en casa de un amigo le dije que todo había terminado y que había que prepararse a morir. Llamó a su mujer, que me dijo: '¿Qué tiene usted?'. 'No lo sé —le contesté—; me he perdido'» (Editions de la Pléiade, 1927, pp. 111-114).

103

Cf. *Par delà le bien et le mal*, p. 109 (tr. Albert, p. 125): «El criminal no está, a menudo, a la altura de su acto; le empequeñece y le culmina». Y en *Aurore*: «He matado la ley, tengo horror de la ley semejante al de los vivos de los cadáveres; a menos de estar bajo la ley, soy el más réprobo entre los réprobos». Cf. la carta de Overbeck de marzo de 1884 (WALZ, p. 417): «¡Cielos! ¡Qué carga pesa sobre mí, y la fuerza que hace falta para sostenerme yo mismo! Yo no sé por qué pesa precisamente sobre mí, pero quizá sea yo el primero que ha concebido el pensamiento que ha de partir en dos mitades la Historia de la Humanidad... Me he dado valor para soportar este pensamiento».

104

Zarathoustra, p. 116.

105

Éste es, como se sabe, uno de los aspectos de la primera metamorfosis nietzscheana: la del camello en león. *Zarathoustra*, pp. 31-34. YVES DE MONTECHEUIL, *Nietzsche et la critique de l'idéal chrétien en Cité nouvelle*, 25 de junio de 1941.

106

Extraits d'un journal, pp. 177-179.

107

Zarathoustra, p. 253. Véase la carta a su hermana escrita desde Bonn el 11 de junio de 1865 (tiene veinte años); WALZ, pp. 87-88.

108

Op. cit., p. 141: «Hambrienta, violenta, solitaria, sin Dios: así ha de ser la voluntad del león». *Généalogie*, 2, 25: «Zaratustra, el ateo».

109

A. DE WAELHENS, *La philosophie de Martin Heidegger* (Lovaina, 1942), p. 354.

110

Zarathoustra, tr. M. Betz, apéndice núm. 61, p. 310 (1881-1882).

111

KARL JASPERS, *Nietzsche* (Berlín, 1936), tr. Wahl.

112

Zarathoustra, p. 118; cf. p. 26: «El destructor, el criminal, esto es el creador».

113

Volonté de puissance, tr. Bianquis, t. 2, p. 133 (1885).

114

Le gai savoir, L'insensé (pp. 104-105). Wahl, *Nietzsche et la mort de Dieu* (loc. cit.): «Para que el hombre sea verdaderamente grande, verídico, creador, es preciso que Dios haya muerto, que haya sido muerto, que esté ausente. Privándole de Dios yo doy al hombre el inmenso don que es la perfecta soledad, al mismo tiempo que la posibilidad de la grandeza y de la creación». Cf. J. P. Sartre, «La vida humana comienza al otro lado de la desesperación» *(Les Mouches*, Oreste).

115

Midi et éternité (1888), en Volonte de puissance, p. 381.

116

Zarathoustra, 4.ª parte (tr. Albert, p. 406):

«¡Ahora Dios ha muerto! Hombres superiores, este Dios ha sido vuestro mayor peligro.

»No habéis resucitado hasta que él se esconde en la tumba. Ahora solamente es cuando llega el mediodía; ahora el hombre superior es maestro.

»¿Habéis comprendido esta palabra, hermanos míos? ¿Estáis asustados? ¿Experimenta vuestro corazón el vértigo? ¿Se abre el abismo para vosotros? ¿Os ladra el perro del infierno?

»¡Bien, vamos! ¡Hombres superiores! ¡Ahora solamente va a parir la montaña del porvenir humano. Dios ha muerto. ¡No queremos que viva ahora más que lo sobrehumano!».

Cf. *Le chemin de la sagesse* (1884): «Ni Dios ni hombre por encima de mí de ahora en adelante» (en *Volonte de puissance*, t. II, p. 133).

117

Fragmento de 1882-1884 *(Volonté de puissance*, p. 325): «Decís que es una descomposición espontánea de Dios, pero no es más que un cambio: se despoja de su epidermis moral. Bien pronto lo volveréis a encontrar; más allá del bien y del mal». Fragmento de 1885-1886 (t. II, p. 150): «La refutación de Dios, en el fondo, sólo se refuta al Dios moral».

118

Le gai savoir, Notre sérénité, p. 174.

119

Ainsi parlait Zarathoustra, p. 220.

120

Cf. CHARLES DU BOIS, *Aproximations*, 5.ª serie. Prólogo, p. 14: «Nietzsche el más alto y el más noble adversario con el que (los escritores cristianos) habrán de dialogar».

121

Carta a Max Scheler.

122

Cf. A. DE WAELHENS, *La philosophie de Martin Heidegger*, pp. 355-356: «Considera que la violencia de la negación se convierte en Nietzsche en afirmación y quiere estar donde el *no* no lleve la señal de sí. La instauración de un pensamiento radicalmente liberado de la idea de Dios no podría concebirse por la negación de esta idea. Requiere ser formulada sin la menor referencia a ella. Una filosofía —tal es la enseñanza de Nietzsche— habrá sacudido el yugo de lo divino si, y solamente, consigue engarzar el círculo de los problemas religiosos fuera de todo uso de la hipótesis ateísta. He ahí, al menos, el plano esencial —y a nuestro parecer— el alcance profundo y último del existencialismo heideggeriano. Su escrito tendía a aprobar —Heidegger lo insinúa en parte— que no hay problema filosófico de Dios, o para ceñirnos a los términos del autor, decisión filosófica referente a una eventual existencia con respecto a Dios» (*Sein zu Gott*).

123

Tr. Lévy, op. cit., p. 48.

124

Le gai savoir, núm. 285, *Excelsior*, p. 142.

125

MARX, *Différence de la philosophie de la Nature chez Démocrite et chez Epicure* (Oeuvres philosophiques, tr. Molitor, t. I, pp. XIV y XV). NIETZSCHE, *Naissance de la tragédie* (tr. Bianquis, pp. 53-54).

126

Cf. el título de la célebre obra de Engels. Ya Heine decía: «Nuestra revolución filosófica ha terminado; Hegel ha cerrado el gran ciclo». *Revue des Deux-Mondes*, 1834, t. IV, p. 674.

127

DÜHRING, *Cursus der philosophie*, 1875, 486.

128

Cartas a Ruge, 13 de marzo y 20 de junio de 1843 (CORNU, *Le jeunesse de Karl Marx*, pp. 248-265).

129

Thèses sur Feuerbach, tesis 6.ª, etc.

130

Marx, carta a Engels (contra Lassalle).

131

Estudio de 1845-1846 (no publicado entonces) sobre «La ideología alemana». Poco antes había escrito que incluso la solución del problema teórico era una tarea de la actividad práctica (manuscrito de 1844 sobre «Economía política y filosofía»).

132

Thèses sur Feuerbach, tesis II, LEON BRUNSCHVICH no hace del todo justicia a la originalidad y fuerza de Marx al comentar: «Marx propone una vuelta a la concepción práctica que es, desde Descartes, la de toda doctrina propiamente racional y en la que, con ingenuidad arrogante, se atribuye la invención». *Le progrès de la conscience...* , t. II, p. 428. Es más acertado pensar que la actitud de Marx fue preparada por la de Ruge, la de Von Ciesztowski, de Hess, a lo largo de los años 1839-1941.

133

Anti-Dühring, tr. fr., p. 19.

134

Hegel había acabado su *Historia de la filosofía* con la siguiente reflexión: «He ahí hasta dónde llega el espíritu universal. La última filosofía es el resultado de todas las que le han precedido; nada se ha perdido; todos los principios han sido mantenidos. Esta idea concreta es el resultado de los esfuerzos del espíritu a través de casi dos mil quinientos años (Thales nació en el 640 a. de C.): del trabajo para objetivarse, para conocerse a sí mismo. ¡*Tantae molis erat seipsam cognoscere mentem!*».

135

Cf. las burlas de Lenin, dirigidas a los «profesores de filosofía»... En su introducción a los *Morceaux choisis* de Hegel, Lefebvre y Gutermann dirán aún, según la ortodoxia marxista: «Fue el último de los genios que quisieron contentarse con pensar su tiempo y establecer el contacto con las cosas por medio de la pura teoría. Desde Hegel y por él —porque él había agotado la filosofía pura—, es necesaria otra cosa para que el pensamiento encuentre el contacto con las cosas. Es preciso acción, práctica, vida». Y todavía: «Ha sido rebasado, pero porque la filosofía especulativa ha sido rebasada por la acción... Hegel es para nosotros ‘el Filósofo’, con todo lo que esta palabra contiene ahora de extrañeza y de deficiencia, y con un gran porcentaje de ironía en la admiración. Es ‘el Filósofo’ porque fue el último de ellos», pp. 9-10. Cf. la nota tonta de MATTER, *De l’Etat moral, politique et littéraire de l’Allemande* (1847), t. I, p. 239: observando que las ideas socialistas y comunistas se extienden al otro lado del Rin, se tranquiliza diciendo: «Pero estas doctrinas no se profesan en las cátedras...».

136

Para el marxismo, como se sabe, la crítica religiosa y la acción revolucionaria deben marchar de frente; revolución espiritual y revolución social están unidas. Sólo el comunismo realizará el ateísmo, pero la propaganda atea no debe acompañar menos y sostener desde el origen el esfuerzo con vistas a realizar el comunismo. La ideología atea es esencial al partido incluso si admite a título individual a creyentes en su seno.

137

Desde 1875, Nietzsche no quiere considerar el esfuerzo filosófico más que como una serie de ensayos, «para llegar a una forma de vida que no hemos alcanzado todavía». *Le conflict de la science et de la sagesse* (en Bianquis, *La naissance de la philosophie...*, p. 212). Carta a Rohde, 9 de noviembre de 1868 (WALZ, p. 138).

138

Volonté de puissance, t. II, p. 45 (1884).

139

Ainsi parlait Zarathoustra, pp. 169-173. A los partidarios de la contemplación les decía: «¡Oh hipócritas sensibles y lascivos! ¡Os falta la inocencia en el deseo! ¡En verdad no amáis la tierra como creadores, alegres con el crear!». Igualmente en Stirner: «En el suelo de nuestra época no está grabada la antigua inscripción apolínea ‘Conócete a ti mismo’, sino esta inscripción nueva: ‘Hazte valer a ti mismo’, ‘Verwerte Dich’». Sobre el sentido inmediato de este pasaje de *Zarathoustra*, que trata del arte y no de la ciencia, véase Andler, *La morale de Nietzsche dans le «Zarathoustra»*, Revue d’histoire de la philosophie, 1930, pp. 139-140.

140

Aurore, tr. Albert, p. 140.

141

Ainsi parlait Zarathoustra, p. 77.

142

Ecce homo (tr. fr. Vaialette, p. 101). *Par delà le bien et le mal* (tr. fr. Albert, p. 189 y pp. 201-202. Cf. la traducción de este mismo pasaje Spenlé, op. cit., p. 75). «La renovación radical de valores no se reducirá, pues, a erigir una tabla de oposiciones siguiendo el modelo pitagórico para hacer intervenir a continuación los signos positivo y negativo. Éstos significan que los valores no tienen estabilidad interna, que están condenados a ser renovados continuamente por la vitalidad del ser que es renovación perpetua». L. BRUNSCHVICH, op. cit., t. II, pp. 415-416.

143

Cf. la comparación del superhombre nietzscheano y el sabio aristotélico en LABERTHONNIÈRE, *Esquisse d’une philosophie personnaliste*, pp. 88-91.

144

Ecce homo, p. 94.

145

Le gai savoir, Notre-sérenité (p. 174).

146

Volonté de puissance: «Lo que cuento, es la historia de los dos siglos próximos al advenimiento del nihilismo. Ya se puede narrar su historia, pues es la obra de la Necesidad, la que se ve. El porvenir nos habla ya con innumerables signos; todo lo que ven nuestros ojos anuncia ya la decadencia inevitable; nuestro oído se ha hecho ya lo suficientemente agudo para percibir esta misiva del porvenir. Toda nuestra evolución europea se encuentra en estado de espera angustiosa: va, década tras

década, a la catástrofe, con movimiento inquieto, irresistible, cada vez más rápido, como un río que corre a su desembocadura, sin reflexionar, teniendo mucho que reflexionar» (tr. SPENLE, *La pensée allemande...*, p. 167).

147

Cartas a Overbeck, 16 de abril de 1887, y a Brandes, 20 de noviembre de 1888.

148

HENRI HEINE, loc. cit., p. 677. «Los grandes encuentros, dice Nietzsche mismo, son los grandes pensamientos».

149

Le nouveau moyen âge, p. 21 etc. Cf. SYNCHRONE, *Mort et résurretion* en *Le Mot*, 5 de mayo de 1943, p. 2: «El acontecimiento capital de nuestro tiempo es que hemos perdido al hombre. Dios sabe si lo tenemos que conservar, este viejo hombre que no era muy bello, pero al cual habíamos querido desde toda toda su corrección y autenticidad sustrayéndole a una sujeción secular, que traía —así se creía— consigo mucho de crasa con mucha ignorancia (ignorancia crasa en fin de cuentas); lo hemos perdido por despojarle de su aureola y limpiarle de su brillo extraño a su naturaleza. El hombre así liberado de sus cadenas dogmáticas, que impedían su avance por los caminos de la felicidad, el hombre al que se le suprimía el Padre para hacer de él un alegre huérfano, este hombre no ha sabido aprovechar su felicidad. A despecho de los augurios que precedieron su renacimiento, a pesar de los padrinos que habían respondido de su porvenir y que habían dicho por él el ‘non credo’ que es de rigor en la ceremonia del bautizo, hay que convenir que el hombre liberado no ha tenido éxito...».

150

En el *Mythe du XXe. siècle*, ALFRED ROSENBERG reivindica a Nietzsche contra otras interpretaciones como inspirador del nacional-socialismo. Igualmente BAUEMLER y otros.

151

Cf. JEAN WAHL, *Le Nietzsche de Jaspers* en *Recherches philosophiques*, t. VI, p. 362: «Hacía falta una explicación del abuso que se hace de Nietzsche en Alemania, pues en el pensamiento de Nietzsche hay un punto que explica por qué puede aparecer —justa o injustamente— como preparador del camino para falsas ideologías. Se puede ver esto especialmente leyendo a Spengler. La crítica del abuso que se hace de Nietzsche debe ser acompañada de una crítica de Nietzsche mismo, como origen profundamente histórico de la influencia que ha ejercido».

152

FRANCON († 1130), *De gratia Dei*, 1.2 (P.L., 166, 725). Cf. Gregorio de NISA: «Imitación del Ser superior en todo pensamiento, venganza de la Belleza incorruptible, huella de la verdadera Luz»

(P.G., 44, 805). Sobre el hombre, reflejo de Dios: NEDONCELLE, *La réciprocité des consciences*, pp. 74-75.

153

DlETRICH VON HILDEBRAND, «Le mythe des races» en *Archives de philosophie du droit et de sociologie juridique*, 1947, p. 143.

154

Cf. GUSTAVE THIBON, *L'echelle de Jacob*, p. 178: «El gesto que diviniza es la primera fase del gesto que destruye; cuando un ser siente 'que se hace Dios' está como Vespasiano, en la víspera de su disolución...». PAUL EVDOKIMOFF, *Dostoievski et le problème du mal*, pp. 132-133: «La heteronomía ahoga la libertad, la *autonomía*, conduce al hombre hasta la divinización de lo arbitrario donde zozobrará en lo demoníaco. Solamente en la aceptación libre y creadora de la *teonomía* encuentra el hombre la verdadera libertad, pues en Dios todo *hétéro* desaparece, y en Él, el hombre reconoce su patria y se encuentra a sí mismo». «Todo está en Ti, Señor, yo mismo estoy en Ti, recíbeme» *(L'Adolescent)*.

155

NIETZSCHE, *Volonté de puissance*, n. 636, 637, 639 (tr. Bianquis, t. 2, p. 389).

156

NIETZSCHE, *Le gai savoir*, p. 137; *Ecce homo*, p. 71; *Maximes et chants de Zarathoustra*, p. 231. Nietzsche no ha superado nunca de verdad el pesimismo schopenhaueriano. THIERRY MAULNIER ha observado bien esto: «El culto de la vida le lleva a la reivindicación de la libertad, y arrastra la sumisión al determinismo como ha arrastrado a la preferencia por el dolor. Desde entonces, el hombre, cuya dignidad consiste sin duda en rechazar la inocencia universal, se ha convertido en un momento de la inocencia universal; es un rostro entre los rostros con una fuerza que hace subir la savia de las plantas, cristaliza los minerales y dirige las estrellas...», Nietzsche, p. 267.

Véase también R. Wagner: *L'Etat et la religion* sobre *L'anneau de Nibelung:* «Con esta obra, me he confesado a mí mismo, sin darme cuenta exacta de ello, el verdadero fondo de las cosas humanas. Una necesidad trágica las traspasa uniéndolas unas a otras. La voluntad, que entonces pensaba transformar el mundo en el sentido de sus deseos, no encuentra, por fin, otra solución satisfactoria que romper su propio *querer vivir* y preparar dignamente su decadencia» (tr. Spenlé, op. cit., p. 147, cf. la misma obra, p. 170-171, sobre Nietzsche).

157

Cf. HEIDEGGER, en KARL RAHNER, *Le concept de philosophie existentiale chez Martin Heidegger, Recherches de science religieuse*, 1940, pp. 168-169. «La nada, dice Heidegger, caracteriza al ser humano en su fondo». «Y aunque el ser de cada uno sea esencialmente un 'ser con una existencia común' sobre el fondo común de otra existencia..., la brusca revelación de mi ser-para-morir, me recortará en una absoluta 'soledad en común', elevando a la vez a los otros, hasta esta

soledad»; JEAN-PAUL SARTRE, comentando y completando a Heidegger en *L'être et le néant* (1943), p. 303.

158

NIETZSCHE, *Ainsi parlait Zarathoustra*, tr. Albert, p. 234; cf. pp. 315 y 450: «Araña, ¿por qué tejes tu tela en torno a mí?». Cf. tr. Betz, apéndice, n. 47: «Considero al mundo como un juego divino más allá del bien y del mal, y en esto tengo como precursores a las filosofías de Vedanta y Heráclito» (p. 308).

159

Véase, por ejemplo, el célebre fragmento de Marx comentado por GASTON FESSARD, *Le diálogue catholique-comuniste, est-il possible?*, apéndice.

160

«Partiendo de la libertad ilimitada, término en el despotismo sin límites», dice el teórico revolucionario Chigalev, en Los *endemoniados* de Dostoievski. ¡Cuántos hechos dan la razón a las deducciones de este maníaco!

161

Adopta a veces aire de precursor, casi de preparador. Cf. CHARLES MAURRAS, *L'avenir de l'intelligence*, p. 108, o las reflexiones sobre «la hipocresía teísta» en *Trois ideés politiques* (1912), p. 60.

162

Note conjointe. «Quien quita el Verbo, destruye la palabra», dice también profundamente CLAUDEL, *Correspondance de Paul Claudel et Jacques Rivière*, p. 25.

163

JACQUES MARITAIN, *Humanisme intégral*, p. 14.

164

Jacques Maritain ha escrito con precisión, a propósito del comunismo ateo: «En principio, y por el pecado de un mundo cristiano infiel a sus principios, hay un profundo resentimiento contra el mundo cristiano —y no solamente contra el mundo cristiano, ésta es la tragedia—, sino contra el cristianismo mismo que trasciende al mundo cristiano y no debía confundírsele con él... Resentimiento contra los que no han sabido realizar la verdad de la que eran portadores, resentimiento que recae en perjuicio de la verdad misma». *Humanisme intégral*, pp. 49 y 52.

CAPÍTULO 2

165

París, Gallimard, 1941.

166

París, Gallimard, 1941. Traducción completada con algunos bosquejos y fragmentos, así como textos posteriores en los que Nietzsche juzga su obra.

167

Essai d'autocritique (*Naissance...*, p. 127); *Ecce homo* (ib., p. 142). Véase la carta al barón de Gersdorff, 20 de octubre de 1870 (*Lettres choisies,* tr. Vialatte, pp. 37-38).

168

Quiso entonces titularla La tragedia y los espíritus libres; después: Origen y fin de la tragedia; luego: La concepción dionisíaca del mundo. Otros títulos le tentaron aún: Los orígenes musicales de la tragedia, La música y la tragedia... Más tarde le puso como subtítulo Helenismo y pesimismo.

169

O: *De l'enfantement de la tragédie par le génie de la musique*, según la traducción que hace Edouard Schuré, *Revue des Deux-Mondes*, 15 de agosto de 1895, p. 780.

170

CHARLES ANDLER, *Nietzsche*, t. 2, *La jeunesse de Nietzsche,* 2.a ed., p. 216.

171

Nietzsche, essai de mythologie, tr. fr., pp. 366 y 367. Sin embargo, diremos con MILE FAGUET, *En lisant Nietzsche*, p. 16: «En verdad, Nietzsche está todo él entero en *Los orígenes de la tragedia griega*».

172

El juicio es de ERNEST SEILLIÈRE, *Apollon ou Dionysos?*, pp. 13 y 51. Cf. 1.11-12: «¡Extraña teoría que opone y combina alternativamente el sueño apolíneo y la embriaguez dionisiaca!... Este esfuerzo no tendrá otra compensación que la de detener nuestra atención mucho tiempo en este monumento de ingeniosidad estéril y de simbolismo arbitrario».

173

Cf. *Naissance...*, p. 17: «Habremos hecho un progreso decisivo en estética cuando hayamos comprendido, no como una vía de la razón, sino con la inmediata certidumbre de la intuición, que la evolución del arte está ligada a la dualidad de lo apolíneo y lo dionisíaco, como la generación lo está a la dualidad de los dos sexos, a su lucha continua, cortada en acordes provisorios».

174

Projet de préface à Richard Wagner, 22 de febrero de 1871 (*Naissance...*, p. 196). Cf. *Dionysos philosophos en Volonté de puissance*, tr. Bianquis, t. 2, p. 372: «Me he esforzado en adivinar por qué lo apolíneo griego ha debido surgir en un subsuelo dionisíaco».

175

Naissance..., p. 26 y 25: «Ahora parece que la montaña encantada del Olimpo se abre ante nuestra vista y nos muestra sus cimientos. El griego conocía y experimentaba los terrores y los horrores de la existencia: no hubiera podido vivir si no hubiera interpuesto entre el mundo y él esta deslumbradora curación de sueño, el mundo olímpico, etc.». Cf. carta a Rhode: «Esta belleza serena y armónica no ha sido del cielo: han sido precisas formidables convulsiones, luchas gigantescas para que brotase poco a poco de las tinieblas de una prehistoria feroz e inhumana. Homero ha sido el vencedor que apareció al fin de este largo período de desesperación».

176

Página 124. Véase *Essai d'autocritique*: «El problema fundamental es la relación de los griegos con el dolor» (ib., p. 131). Dirá aún en la segunda parte de *Zarathoustra*: «Crear es el gran liberador del dolor y el aligeramiento de la vida. Pero hasta que nazca el Creador, se necesitan muchos dolores y metamorfosis» (tr. Albert, p. 117).

177

Projet de préface à Richard Wagner: «Nos hemos visto obligados, para terminar, a colocar este problema en el mismo centro del universo» (p. 195).

178

Cf. *Naissance...*, p. 124.

179

Naissance..., p. 143. *Essai d'autocritique* (ib., pp. 132-133). Carta del 30 de octubre de 1887.

180

El libro termina con un homenaje distinto: «Ven conmigo a ofrecerme un sacrificio en este templo de nuestras dos divinidades» (p. 124). Cf. CHARLES ANDLER, *Nietzsche*, t. 3, *Le pessimime esthétique de Nietzsche*, pp. 47-48.

181

Naissance..., p. 161.

182

Ib., p. 61.

183

Traducción Albert, pp. 65-68.

184

Cf. ALBERT BEGUIN, *L'âme romantique et la rêve*, 5.a ed., p. 164. Véase el bello poema de 1803: *Der Einzige* con las correcciones posteriores: *Poèmes*, tr. Bianquis, pp. 401-407.

185

THEODORE DEWYSEWA, *Revue des Deux-Mondes*, 1 de febrero, p. 695.

186

Volonté de puissance, t. 2, p. 345: *Les deux types: Dionysos et le Crucifié* (fragmento de 1888). *Ecce homo*, fin.

187

ERNEST BERTRAM, op. cit., p. 112.

188

Naissance..., p. 65; cf. pp. 68-69.

189

Essai d'autocritique (Naissance, pp. 133-134): «Siendo esencialmente inmoral la vida, aparecía siempre e inevitablemente, en su error, ante el tribunal de la moral. ¿Y no será la moral misma, la voluntad de negar la Vida, un secreto instinto de destrucción, un principio de decadencia, de ocaso,

de calumnia, el principio del fin? ¿Y, por consiguiente, el peligro de los peligros? Es, pues, contra la moral contra la que se vuelve mi instinto en este libro escabroso».

190

Ib., p. 70: «¿Qué fuerza demoníaca es esa que se permite extender por el polvo el brebaje mágico?». Véase también el estudio sobre *Socrate et la Tragédie*: «El socratismo es más antiguo que Sócrates; la dialéctica es un elemento distintivo» (*Naissance...*, p. 164). Véase esta nota del verano de 1872: «En Sócrates todo es falso» (p. 131).

191

Página 71. Cf. p. 88: «Si la tragedia antigua fue devorada por el instinto dialéctico del saber y por el optimismo científico, se podría concluir de este hecho un conflicto eterno entre la concepción teórica y la concepción trágica del mundo...». Véase *Humain trop humain*, tr. Desrousseaux, t. 2, pp. 45-46. Cf. PlERRE LASSERRE, *La morale de Nietzsche* (nueva ed.), p. 103.

192

Sobre todo en la segunda: *De l'utilité et des inconvénients del études historiques*.

193

Naissance..., pp. 57-58; cf. p. 115.

194

Naissance..., pp. 115-116.

195

Considerations inactuelles, tr. Albert, pp. 121 y 162. *Le gai savoir*, tr. Vialatte, p. 167.

196

196 *La naissance de la philosophie*, tr. Bianquis, p. 34.

197

Pensamiento de 1888.

198

Cf. *Richard Wagner à Bayreuth* (*Considerations inactuelles*, tr. Albert, t. 2, p. 161). Se sabe que Nietzsche cuenta para este despertar con Alemania, al mismo tiempo que cuenta con el dionisismo para permitir a Alemania la eliminación de sus elementos extraños y encontrarse a sí misma con «sus dioses domésticos». *Naissance...*, pp. 118-119: «Y si Alemania, desamparada, busca un guía que la lleve a la patria hace tiempo perdida, de cuyos caminos apenas si conoce el comienzo, que escuche solamente la llamada deliciosa y seductora del pájaro dionisíaco posado sobre su cabeza, que le enseñará el camino».

199

Naissance..., pp. 104-105.

200

Ejemplo de fórmula schopenhaueriana, p. 35: «En la medida que el sujeto es artista, se libra de su querer individual, se convierte en una especie de 'médium' gracias al cual el solo sujeto verdaderamente existente hace su redención en la apariencia».

201

Essai d'autocritique (Naissance..., pp. 129 y 134).

202

Fragmento de 1885-1886 (*Volonté de puissance*, tr. Bianquis, t. 2, p. 370).

203

Este libro, que «es el que más se parecía a lo que todo el mundo escribe», dirá LEON CHESTOV, *La philosophie de la tragédie*, p. 146.

204

Hay en *Le Nocturne*, de VLADIMIR JANKELEVITCH, una descripción de la mística nocturna del romanticismo, que es uno de los factores del dionisismo nietzscheano (Lyon, 1942).

205

Se puede aceptar el juicio de TIERRYMAULNIER: «Encontrará de nuevo el romanticismo el día que vuelva a encontrar la vida... Restablecerá, en su última filosofía, la necesidad del paroxismo y de la tensión azarosa, la complacencia en el sufrir y la preferencia por el dolor, la voluntad de inocencia y la tentativa de una fusión con la naturaleza, síntomas indiscutibles del delirio romántico exasperado», *Nietzsche*, p. 279. Ya RENE BESTHELOT concluía su artículo de la *Grande Encyclopédie* sobre *Friedrich Nietzsche* refiriéndolo al romanticismo: *Evolution et Platonisme*, pp. 129-130.

[206]

Essai d'autocritique (p. 130). Ib.: «La que hablaba aquí era una voz extranjera, discípula de un dios todavía desconocido, que se escondía, por el momento, bajo la túnica del sabio... Había allí un espíritu para las necesidades extrañas y todavía sin nombres... Era algo como un alma mística, que se dirigía al delirio de las ménades... ¡Esta alma bella hubiera debido cantar sin hablar! ¡Qué lástima que no haya dicho como poeta lo que tenía que decir!». Todavía el 22 de diciembre de 1888 a Pierre Gast: «Anteayer leía la *Naissance*; es de una profundidad insuperable, es tierna, dichosa...».

[207]

Esprit, mayo, 141, p. 478. Los análisis que hay en este estudio nos evitan otros desarrollos análogos y remitimos a él al lector.

[208]

Carta a Federico Rauh, 2 de diciembre de 1892. Añadía: «¿Nos vendrá la salud en el siglo XX de la oscuridad?» (Citado por LEON BRUNSCHVICG, *Congrès philosophique de Lyon*, 1939).

[209]

KIERKEGAARD, citado por TORSTEN BÖHLING, *Sören Kierkegaard*, p. 17.

[210]

NIETZSCHE, *Ecce homo* (*Naissance...*, p. 143).

[211]

Cf. PIERRE TEILHARD DE CHARDIN, *La mystique de la science* en *Études*, t. 238, p. 735.

[212]

Cf. PAÚL EVDOKIMOFF, *Le problème du mal chez Dostoievsky*, p. 139.

[213]

Primera epístola, I. Esto es lo que proclaman los místicos cristianos precisamente los que más insisten en «la tiniebla». Cf. GREGORIO DE NISA, *Vie de Moise*, tr. Daniélou, pp. 40-41 (coll. *Sources chrétiennes*, vol. 1).

[214]

PASCAL, *Pensées* (Chevalier, 584, p. 400).

215

GEORGES BERNANOS, *Nous autres Français*. Cf. PÉGUY, *Note sur M. Bergson*: «Como si los vasos más llenos de luz de Racine no fueran también los más siniestros. Lo profundo y lo misterioso no es forzosamente sombrío y atormentado. No hay nada más puro que el pliegue del manto de la oración antigua». Dostoievski apoyaba su vida interior en los «instantes de entera serenidad» que Dios le enviaba y en los que formulaba una profesión de fe «en la que todo es claro y sagrado», decía (carta escrita al salir del baño de Omsk).

216

L'Antéchrist, num. 14 (*Le crépuscule des idoles*, tr. Albert, p. 257). Nietzsche pensó por un momento en el título de *Socrate et l'instinet* (carta a Rhode, 30 de abril de 1870).

217

Cf. LOUIS LAVELLE, *La philosophie française entre les deux guerres*, p. 17. THIERRY MAULNIER, *Vers un ordre français*, en la *Revue universelle* del 25 de diciembre de 1941, pp. 782-783. «Se quiere romper con la espiritualidad cartesiana —ha escrito JANKOLEVITCH— y no se refuta, ciertamente, más que el análisis de Condillac» (*Le Nocturne*, p. 5).

218

Naissance..., p. 115.

219

Considérations sur la France (*Oeuvres*, t. 1, p. 56).

220

Véase el fragmento de 22 de septiembre de 1870 sobre *La tragédie et les esprits libres* (*Naissance*, pp. 186 y 187). Cf. *Midi et Eternité en Volonté de puissance*, t. 2, p. 226: «El autor (de la *Naissance*), sabe por experiencia que el arte tiene más valor que la verdad».

221

Fragmento de 1872 y *Par delà le bien et le mal*, tr. Albert, p. 69. Fragmento de 1884-1888 (Bolle, p. 225).

222

Cf. JEAN LACROIX, *Semaines sociales de Clermont-Ferrand*, 1937, p. 117: «El triunfo del racionalismo abstracto ha hecho la atmósfera irrespirable; esto lo señalan acusadoramente los jóvenes. Y el peligro está en que todos los medios corren el riesgo de parecer buenos, para los que

quieren huir de este racionalismo invasor, y así sobrevino una dimisión integral del pensamiento... Bajo el pretexto de la persecución de las entidades hoy se corre el riesgo de instaurar el reino de la violencia». Compárese con un texto contemporáneo de JACQUES MARITAIN, *Bulletin de l'Union pour la vérite*, abril-mayo de 1937, pp. 308-309: «Si se quiere evitar que la poderosa reacción irracionalista, proclamada contra el racionalismo cartesiano, lo arrastre todo, incluso la evolución y la misma razón, es preciso proceder a una autocrítica de la razón y reconocer que el defecto esencial de la razón cartesiana consiste en negar y rechazar el mundo de lo irracional que hay debajo de ella, y sobre todo el mundo de lo superracional que hay por encima».

223

Fragmento de 1872 (en *Volonté de puissance*, t. 2, p. 272).

224

Op. cit., p. 396.

225

225 DANIEL HALEVY ha declarado muy bien este punto en su *Jules Michelet* (1928); véase sobre todo pp. 37-38, 102, 184-185. Michelet decía, además: «La vida es un misterio que termina cuando se revela del todo». *Discours d'ouverture à la Faculté des Lettres*, 9 de enero de 1834; en *Introduction à l'histoire universelle*, nueva ed., 1879, p. 114.

226

Fragmento de 1872 (*Volonté de puissance*, t. 2, p. 271).

227

G. BIANQUIS, Prefacio a *Naissance de la tragédie*, p. 7. NIETZSCHE, *Dionysos philosophos*, en *Volonté de puissance*, t. 2, p. 370: «Dionisos, este gran dios equívoco y tentador, al que había ofrecido yo hace poco tiempo mis primicias... Se trata allí de cosas nuevas, extrañas, equívocas, hasta siniestras». Cf. EDOUARD SCHURE, *L'individualisme et l'anarchie en littérature*, *Frédéric Nietzsche et sa philosophie* (*Revue des Deux-Mondes*, 15 de agosto de 1895, p. 780): «Si hay un punto débil en su ensayo, por otra parte tan notable, es no haber aclarado la tragedia griega por los misterios de Eleusis, es confundir al Dionisos dividido de la vida terrestre con el Liberador de la vida celeste y tomar la zambullida en los elementos por la unión mística del alma regenerada y resucitada con el Espíritu divino».

228

NIETZSCHE, *Naissance...*, p. 107. Cf. *Dionysos philosophos*: «La palabra dionisíaca expresa la necesidad de la unidad de todo lo que rebase la personalidad, etc., la gran participación panteísta, en toda alegría y en toda pena».

229

Cf. MICHELET, *Introduction a l'Histoire universelle* (1831): «El último pueblo en el mundo en el que la personalidad consentiría en absorberse en el panteísmo es Francia» (nueva ed., p. 136).

230

Cf. estas palabras de un personaje de GABRIEL MARCEL: «Quizá es éste el único misterio que tiene. Sin misterio la vida sería despreciable». Y JEAN DANIELOU, loc. cit., pp. 472-473: «Así la idea de misterio se encuentra en la unión de dos grandes orientaciones actuales: la búsqueda de valores y la búsqueda de una comunión. Podemos definirla de manera general como un más allá de los intereses individuales que sea objeto de fe y principio de comunión. Como más allá de los intereses particulares, el misterio se carga de un contenido superior, que impone respeto; las realidades que confiere son: dar una dimensión nueva y refiérelas a algo que las supera y las hace sagradas; permite rebasar los límites de la vida individual y participar en una realidad común».

231

La obra de Péguy no solamente está llena de lo sagrado, sino que contiene, y muy explícita, una reflexión sobre lo sagrado. Véanse, sobre todo, *Les Suppliants parallèles*, *Victor-Marie Comte Hugo y Clio*.

232

La sátira de Péguy del «partido intelectual» tiene analogías con la sátira nietzscheana de los «filisteos de la cultura». Compárese también lo referente al verdadero historiador, que debe ser no «desinteresado», sino «apasionado»: PÉGUY (*Oeuvres*, t. XI, p. 249) y NIETZSCHE, *Considerations inactuelles*, 2.

233

Cf. *Un nouveau théologien* (*CEuvres*, t. XIII), pp. 100-108: «Es un problema el saber si nuestras modernas fidelidades, quiero decir nuestras fidelidades cristianas, aherrojadas en el mundo moderno, dominadas y combatidas por todos los vientos, sometidas a tantas pruebas, y que permanecen intactas a lo largo de los siglos de pruebas intelectuales, no adquieren una belleza especial, una belleza inigualable y singular grandeza a los ojos de Dios... Nuestras fidelidades son fortalezas. Estas cruzadas que transportaban a los pueblos que presentaban unos continentes contra otros..., han llegado hasta nosotros y alcanzan hasta nuestros hogares... El más pequeño de nosotros es un cruzado literalmente... Somos islotes combatidos por una incesante tempestad y nuestras casas son fortalezas en el mar». Estas páginas las debieran saber de memoria todos los jóvenes cristianos.

234

Suite d'Eve.

235

Cf. NIETZSCHE, *Naissance...*, pp. 57-58.

236

Cf. ANDRÉ ROUSSEAUX, discutiendo los *Combats préliminaires* de ANDRÉ PETITJEAN, en *Figaro littéraire*, 6 de diciembre de 1941.

237

Se notará enseguida la analogía exterior sobre la que insiste JASPERS: Ambos «han vivido de una manera completamente original el problema de la existencia», y «la situación actual en filosofía se caracteriza por el hecho de que estos pensadores, tanto tiempo sin influencia, la tienen cada vez mayor. Dominan a todos los demás de su tiempo». TORSTEN BÖHLIN, *Sören Kierkegaard*, tr. fr. Tisseau, p. 234.

238

JEAN WAHL, *Études kierkegaardiennes*, p. 429. Ya LICHTENBERGER había investigado sobre esta proximidad: «El desarrollo de la personalidad, del yo 'único' e incomparable, es también la doctrina esencial del danés Kierkegaard...». *La philosophie de Nietzsche*, pp. 164-175.

239

JEAN LACROIX, *Le sens du dialogue*.

240

Par delà le bien et le mal, p. 40. Entre los numerosos textos análogos, véase la carta a su hermana del 20 de mayo de 1886: «El sentimiento que hay en mí, algo lejano y extraño, y mis palabras tienen otra dirección que las mismas palabras en boca de otros...». «Todo lo que he escrito hasta aquí pertenece al primer plan y por mí mismo no comienza nada más que después de los puntos suspensivos...». Sus libros son, «ante todo, cuadernos en los que puedo pasar algún tiempo» (WALZ, p. 429). Quiere extender sobre su pensamiento «capas de luz, que le oculten».

241

JEANWAHL, *Le Nietzsche de Jaspers*, en *Recherches philosophiques*, t. VI, pp. 358 y 359.

242

Para KIERKEGAARD, véase BÖHLIN, *Sören Kierkegaard*, p. 198. KARL KOCH, *Sören Kierkegaard*, tr. fr., p. 206.

243

Cf. KIERKEGAARD, *Post-scriptum*, p. 301: «Cuando la Escritura dice que Dios mora en un corazón destrozado, no se trata de una relación momentánea, fortuita y transitoria, sino por el contrario, de la significación esencial del sufrimiento en las relaciones con Dios», p. 295.

244

KIERKEGAARD, *Journal* (1847): «Cada vez que la historia del mundo da un paso importante hacia delante y rebasa una dificultad, se agrega un tiro de caballos de refuerzo: los hombres célibes, solitarios, que no viven más que para una idea» (WAHL, p. 25).

245

Compárese, por ejemplo, NIETZSCHE, *Schopenhauer éducateur* (tr. Albert, p. 25), y KIERKEGAARD, *Post-scriptum*, p. 233, etc. Nietzsche «escribe con sangre», y Kierkegaard dice de Hegel con menosprecio: «Hegel fue un profesor de gran estilo: lo explicaba todo»; observa que en toda la *Dogmática* de Martensen no hay ni un verdadero sí ni un verdadero no (WAHL, pp. 120 y 124, nota).

246

Cf. R. BESPALOFF, *Études Kierkegaardiennes de Jean Wahl*, en *Revue philosophique*, 1939, I, p. 317.

247

Cf. WAHL, op. cit., p. 123: «Como Nietzsche, Kierkegaard denuncia la pasión histórica. La historia no puede captar lo esencial..., añadiendo el historicismo a la filosofía moderna».

248

WAHL, op. cit., p. 131: «El absoluto para Hegel era lo que une absolutamente; para Kierkegaard al menos es, ante todo, lo que separa... El pensamiento de Kierkegaard es la espada que separa: lo interno no es lo externo; la razón no es la historia, lo subjetivo no es lo objetivo; la cultura no es la religión», etc., y p. 130: «A la síntesis opondrá el dilema, ‘Elten Elter’...; a la mediación, la paradoja; la inmanencia, la trascendencia...»

249

Tr. Albert, pp. 198-199.

250

Post-scriptum, pp. 147 y 181-182. Cf. pp. 142-143 y la crítica análoga del «hasta cierto punto» hegeliano, pp. 151-152.

[251](#)

Tr. Albert, pp. 217-218.

[252](#)

Páginas 80 y 95. Cf. pp. 88-89: «El trato continuo con la historia mundial hace inepto para la acción. El verdadero entusiasmo ético consiste en que se le quiere sobre todo, pero que a la vez, removido por la divina locura, no se piensa nunca en el resultado eventual de su acción», etc. Está claro, por otra parte, que esta crítica, como la carga de Nietzsche contra los idólatras del éxito, no ataca a Hegel mismo, sino a ciertas interpretaciones, más o menos interesadas de su filosofía. Aunque no ha querido justificar pura y simplemente el hecho consumado —aunque «el resultado más patente de su filosofía» sea, según BREHIER (*Histoire de la Philosophie*, t. 2, p. 783), conferir «el sello divino a todas las realidades de la naturaleza y la historia»—, Hegel ha distinguido limpiamente la moralidad objetiva (*Sittlichkeit*) y la moralidad subjetiva (*Moralität*), a la que solamente da un valor absoluto. Sin embargo, no parece haber tenido éxito al sintetizarlas de una manera satisfactoria. Cf. *Philosophie de l'histoire*, tr. Gibelin, t. 1, p. 12, etc.

[253](#)

Sur le christianisme, en *Oeuvres posthumes*, textos traducidos por H. J. Bolle, p. 79.

[254](#)

WAHL, op. cit., p. 104: «Este maestro del antihegelianismo es todavía bastante hegeliano para que se le pueda adaptar a la doctrina que combate y vaciar en sus fórmulas la exposición misma de su oposición. ¿No habría sido así Sócrates infinitamente ambiguo?». Cf. p. 75, nota 1.

[255](#)

Post-scriptum, p. 359. Cf. WAHL, pp. 57 y 113.

[256](#)

Véase por ejemplo, en su correspondencia, de las cartas a Malwida von Meysenbug (11 de agosto de 1875) o a Bernhardt Foerster (16 de abril de 1885).

[257](#)

Ainsi parlait Zarathoustra, tr. Albert, pp. 270-276: *De l'esprit de lourdeur*. Página 278: «Mi viejo demonio y mi enemigo nato, el espíritu de pesadez»; p. 436: «El espíritu de pesadez, mi viejo enemigo mortal»; p. 418: «Zaratustra, el danzante. Zaratustra, el ligero, el que agita sus alas, presto para el vuelo, haciendo señas a todos los pájaros, presto y ágil, divinamente ligero».

[258](#)

Cf. ANDLER, *La Dernière philosophie de Nietzsche*, p. 52.

259

Cf. SEILLIÈRE, op. cit., pp. 299-303.

260

Dionysos philosophos, en *Volonté de puissance*, t. 2, p. 381. Jaspers ha señalado la falta de humor de Nietzsche (cf. WAHL, *Recherches philosophiques*, t. VI, p. 346).

261

Paul Petit anuncia una próxima traducción de esta obra.

262

París, Aubier, 1938.

263

Este contrasentido no es quimérico. Se le encuentra en Höffding, según el cual el principio de la subjetividad invocada por Kierkegaard le colocaría en la misma línea de pensamiento que la de Feuerbach en *L'Essence du christianisme*. Cf. TORSTEN BÖHLIN, op. cit., p. 166. Véase en *Mélanges de sciences religieuses*, 1944, pp. 229-230; el autor, sin definirse, no descarta la hipótesis según la cual, para Kierkegaard, «nosotros no nos adherimos más que a verdades que hemos creado nosotros mismos».

264

Post-scriptum, p. 363.

265

Op. cit., p. 160; véase también pp. 202-206.

266

Op. cit., p. 419; cf. p. 420.

267

Op. cit., pp. 150-153, 160, 218-219.

268

Post-scriptum, pp. 143 y 153; cf. pp. 181-182 y 147.

269

Op. cit., p. 204: «Al hombre le está vedado olvidar que existe». Y p. 170: «Se puede desear, con intención pura, que se le retire de nuevo a la humanidad este saber excesivo, para que aprenda de nuevo a comprender lo que es vivir como hombres».

270

Op. cit., pp. 141-152 y 52.

271

Op. cit., pp. 148-149; cf. p. 151.

272

Op. cit., p. 149, nota; pp. 153-154.

273

ALAIN, *Histoire de mes pensées* (1963), p. 250.

274

Point de vue explicatif de mon oeuvre (tr. Tisseau, 1940), p. 36; sobre el *Post-scriptum*: «Después de estar autorizado por toda la crítica estética seudónima, examinada como descripción de una vía por la cual es preciso pasar para llegar a ser cristiano, a saber, vía por la que se vuelve de la estética para ser cristiano, esta obra describe la segunda vía, a saber, la del que vuelve de su sistema de especulación, etc. para ser cristiano».

275

Cf. HENRI RONDET, S. J., *Hégélianisme et christianisme*, en *Recherches de science religieuse*, junio y octubre de 1936. Para una aclaración teológica sobre la doctrina de Kierkegaard, cf. CONGAR, *Actualité de Kierkegaard*, *Vie intellectuelle*, t. 32, pp. 9-36.

276

Prefacio a la introducción francesa de *Je et Tu*, de Martín Buber.

[277](#)

Traité du désespoir, tr. Ferlov-Gateau, pp. 68, 70, 75, 139, 147.

[278](#)

Cf. A. DE WAELHENS, *La philosophie de Martin Heidegger* (Louvain, 1942), pp. 338-339 y 356: «Kierkegaard —concluye el autor— no es aún más que el representante de un nihilismo que se hace ilusiones sobre sí mismo; Nietzsche es de un nihilismo que se conoce pero que se esfuerza en superarse: Heidegger, ¿no será el heraldo de un nihilismo mayor que se quiere?».

[279](#)

Por lo demás sé perfectamente por qué «el sujeto que es elevado a la dignidad de sujeto por la intensidad de su reflexión interior se encierra en la nada, que quiere y no es más que para esta voluntad...». Que sea ésta la tesis de Heidegger estamos dispuestos a creerlo autor, pero ¿por qué hacerla suya y aplicarla en cierto sentido a Kierkegaard? Para colmo, ¿qué relación necesaria hay entre semejante afirmación metafísica y la advertencia de Mynster que dice que los escritos de Kierkegaard son «un juego profano sobre temas sagrados»?

[280](#)

Estas experiencias son de H. HATZFELD, *Correspondance de la Fédération française d'associations chrétiennes d'étudiants*, junio de 1942.

[281](#)

Obsérvese, sin embargo, la nota penetrante de JEAN WAHL, *Études kierkegaardiennes*, p. 156: «Hay almas hechas para la unidad, unidad en el amor que puede convertirse en unidad en la razón. Hay almas que hechas así para la unidad quizá no están hechas para recibirla, y que por estar cerradas a este don reciben, quizá, otros más grandes».

[282](#)

Journal, 19 de mayo de 1838, diez y media de la mañana: «Hay una alegría tan indescriptible que nos embarga de una manera tan inexplicable como el grito estridente del apóstol, sin que se sepa por qué: 'Alegraos —diría—, alegraos'. No es una alegría por esto o por aquello, sino el grito pleno del alma... Estribillo celeste, que interrumpe, por así decirlo, el resto de nuestro canto; alegría que acaricia y refresca como la brisa, golpe de viento que sopla desde el bosque de Mamré hasta las moradas eternas».

[283](#)

Cf. *Crainte et Tremblement*, tr. Tisseau, p. 41: «El amor encuentra sus sacerdotes entre los poetas y se oye a veces una voz que sabe cantarlo; pero la fe no tiene cantos que loe como merece esta pasión».

284

L’école du christianisme, tr. Tisseau, p. 41.

285

Semejante es la tesis del R. P. PRZYWARA. En su obra *Das Geheimnis Kierkegaards*, éste quiere enseñar que se encuentra en Kierkegaard un catolicismo anónimo, por su exigencia de la autoridad objetiva y sus puntos de vista sobre la ordenación sacerdotal como autoridad objetiva intermedia, Kierkegaard hubiera franqueado los límites del luteranismo y tomado el camino de la «Santa Madre Iglesia». TORSTEN BÖHLIN, op. cit., p. 239.

286

Post-scriptum, p. 378; cf. p. 98.

CAPÍTULO 3

287

SCHOPENHAUER, *Le monde comme volonté et comme représentation*. Suplemento al 1. IV. Capítulo 48 (tr. fr. Burdeau, t. 3, p. 434).

288

«No hablo —decía— más que de cosas vividas y yo no presento procesos cerebrales». *Zarathoustra*. Tr. Betc, apéndice núm. 5, p. 301.

289

Nietzsche escribe en 1885; *Volonté de puissance*, tr. Bianquis, t. I, p. 70.

290

Escrito en 1887-1888; op. cit., t. 1, p. 185. Cf. su carta a su madre y a su hermana, noviembre de 1865 (WALZ, pp. 101-102).

291

Escrito en 1888, op. cit., t. 1, p. 140.

292

Escrito en 1867, op. cit., t. 1, p. 184.

293

Ib. Decía además desde 1873 con el mismo espíritu: «El cristianismo estará pronto maduro para la crítica histórica, es decir, para la mesa de disección», op. cit., t. 2, p. 59.

294

Escrito en 1887-1888; op. cit., t. 1, pp. 185-186. *Ecce homo*, p. 45: «La humanidad se ha dejado seducir por un instinto negativo, corruptor... por el instinto de la decadencia».

295

Ecce homo, tr. Albert, pp. 170-171. Cf. *L'Antichrist*, en *Le crépuscule des idoles*, tr. Albert, p. 293: «Los valores cristianos y los valores nobles: nosotros, espíritu libre, hemos sido de los primeros en restablecer este contraste, el más grande de todos». Compárese, en efecto, la posición de Nietzsche con la de Strauss, al escribir en la *Nueva vida de Jesús*, a propósito de los rasgos de la personalidad y de la enseñanza de Jesús: «Han permanecido unidos a la naturaleza humana, porque han podido germinar y desarrollarse todo eso que llamamos hoy humanidad».

296

GRIMM, *Correspondance littéraire*, t. 5, abril de 1763, pp. 261, 264, 265.

297

Ecce homo, pp. 125-126.

298

Se referirá sobre todo al estudio del R. P. YVES DE MONTCHEUIL, *Nietzsche et la critique de l'ideal chrétien*, en *Cité nouvelle*, 25 de junio de 1941. Ya en 1901, ALFRED FOUILLÉE definía el nietzscheanismo como una religión neopagana: *La religión de Nietzsche*, *Revue des Deux-Mondes*, 1 de febrero de 1901, p. 587.

299

Nietzsche escribe en 1888: *Volonté de puissance*, t. 2, p. 345. Cf. *Ecce homo*, p. 177: «¿Me ha comprendido? Dionisos frente al Crucificado».

300

Cf. *Zarathoustra*, tr. Betz, apéndice, núm. 11, p. 302: «Todos mis libros, hasta hoy, han sido redes que he lanzado: deseo coger a los hombres de alma profunda, rica, exuberante».

301

Cf. GUSTAVE THIBON, *Destin de l'homme*, p. 78.

302

RILKE, *Les Apôtres, cuento* (1896). Citado por CHRISTINE OSANN, *Rainer Maria Rilke, destinée d'un poète*, tr. fr., 1942, p. 47.

303

HUGUES REBELL, *Union des trois aristocraties*, p. 21.

304

PIERRE LASSERRE, en *L'Action française*, t. 5, p. 277.

305

NIETZSCHE, *Ainsi parlait Zarathoustra*, tr. Betz, apéndice, núm. 165, p. 326.

306

Op. cit., p. 99.

307

MGR. BRUNO DE SOLAGES, *Pour rebâtir une chrétienté, Correspondance de J. Rivière et P. Claudel*, p. 15.

308

JACQUES RIVIÈRE, carta a Paul Claudel, 17 de marzo de 1907, p. 245.

309

MGR. DE SOLAGES, op. cit., p. 238.

310

RAIMOND DE BEEKER, *Livre des vivants et des morts*.

311

Se ha podido leer recientemente, en un excelente boletín religioso, el resumen referente a un retiro de hombres que acababa de celebrarse: «Retiro consagrado a la búsqueda de una fuerza mística, basada en nuestra herencia cristiana y francesa». El retiro era, indudablemente, demasiado necio para no ser inofensivo. Pero manifiesta una desviación, que se observa hoy por todas partes y que no es siempre inofensiva.

312

Sabemos muy bien que el Evangelio no es un programa político y que no hay que buscar en él, hablando con propiedad, un código moral. Pero solamente de él recibiremos toda nuestra inspiración última, y solamente a él, sin alguna alteración hemos de abandonar nuestras almas.

313

Primera epístola de san Juan, c. 4, 16.

314

La oración *super populum* del jueves en la primera semana de Cuaresma: «Da, quaesumus, Domine, populis christianis... quae profitentur agnoscere...».

SEGUNDA PARTE

INTRODUCCIÓN: AUGUSTO COMTE Y EL CRISTIANISMO

315

ÉMILE SAISSET, *Les écoles philosophiques en France*, *Revue des Deux-Mondes*, 1 de agosto de 1850, p. 681. Incluso aproximación a Dühring (GRÜBER, *Le positivisme depuis Comte jusqu'a nos jours*, tr. fr., pp. 371-372) y en Edward Cairo, *La philosophie sociale et religieuse d'Auguste Comte*, tr. fr., p. 96.

316

L. LEVY-BRUHL, *Le centenaire d'Auguste Comte*, *Revue des Deux-Mondes*, 15 de enero de 1898, p. 398.

317

Disc., 51. *Polit*., I, 51.

Abreviaturas

Cours de philosophie positive .... *Cours*
Discours sur l'esprit positif .... *Disc.*
Systhème de politique positive .... *Polit.*
Catéchisme positiviste .... *Catéch.*
Appel aux conservateurs .... *Appel.*
Synthèse subjetive, I .... *Synthèse*
Testament d'Auguste Comte .... *Test.*
Circulaires annuelles .... *Circ.*
Lettres d'Auguste Comte à divers .... *Div.*
Correspondance inédite .... *Inéd.*
Lettres d'Auguste Comte à Stuart Mill .... *Mill*
Lettres d'Auguste Comte à M. Vallat .... *Val.*
Lettres à Henri Dix Hutton .... *Hutton*
Lettres inédites à C. de Blignières .... *Blign.*

318

Synthèse, 2. *Polit*., 1, 2 (*Discours sur l'ensemble du positivisme*): «Una sistematización real de todos los conocimientos humanos constituye nuestra primera necesidad social». Appel., XIX: «La reorganización espiritual de la occidentalidad». *Circ*., 22. *Disc*., 65: «La organización final que debe operarse en las ideas, para pasar enseguida a las costumbres, y en último lugar a las instituciones». *Val*., 25 de diciembre de 1824: «Considero todas las discusiones sobre las instituciones como puras miserias, hasta que la reorganización espiritual de la sociedad esté efectuada, o al menos muy avanzada». *Plan des travaux* (1822): «La anarquía espiritual ha precedido y engendrado la anarquía temporal, etc.», (p. 88).

319

HENRI GOUHIER, *La jeunesse d'Auguste Comte et la formation du positivisme*, t. I, p. 23.

CAPÍTULO 1

320

El volumen se titulaba: *Suite des travaux ayant pour objet de fonder le système industriel. Du contrat social*. Comte reeditó su opúsculo en 1824, con el nuevo título de *Système de politique positive*, en el *Catéchisme des Industriels*, por Saint-Simon. Lo reproduciría con otros opúsculos de su juventud en el Apéndice general t. 4 de su *Système de politique positive*, bajo el título de *Plan des travaux scientifiques nécessaires pour réorganiser la société*, mayo de 1822.

Algunas fórmulas anunciadoras de la ley se encuentran ya en el opúsculo de abril de 1820, *Sommaire appréciation du passé moderne*.

321

En forma de tres artículos aparecidos en *Le Producteur*, núms. 7, 8 y 10.

322

Opúsculos de 1822 y 1825. En opúsc., 100-106, 172, 181-228. El opúsculo siguiente (1826), «opúsculo decisivo» (Circ., p. 413), se titularía precisamente *Considérations sur le pouvoir spirituel*.

323

Cours, lecciones 1, 48, 51, 52, 58, 60 (t. I, 4. 5, 6), etc. *Disc.*, *Catéch*., 154-160. *Polit*., 3, 28 ss., etc. *Cours*, 4, VI, nota.

324

Cf. LEÓN DE MONTESQUIEU, *Le système politique d'Auguste Comte*, pp. 308310. En 1851 publica Comte su primer volumen de *Politique positive*, hacía ya, por tanto, más de un cuarto de siglo que había afirmado por vez primera su ley de los tres estadios. Durante todo este largo espacio de tiempo su espíritu se ha penetrado de esta ley y se ha orientado según ella. Sobre ella edifica un monumento, todo su curso de Filosofía. Suponiendo que esta ley de la evolución haya exigido rectificaciones para cuadrar exactamente con las concepciones fundamentales de la *Politique positive*, se puede pensar que estas rectificaciones hubieran sido imposibles para Comte. Todo su pasado intelectual era un peso demasiado grande para su pensamiento. Por tanto, debió buscar más bien una explicación que le permitiese mantener la ley, al mismo tiempo que afirmaba la preponderancia del sentimiento...».

325

L. LÉVY-BRUHL, *La philosophie d'Auguste Comte*, pp. 42-43. Puede que sea excesivo decir con Lévy-Bruhl que «la ley de los tres estadios no tiene por objeto expresar la evolución religiosa de la humanidad —pues el mismo Comte habría de escribir poco antes de su muerte que 'la principal aplicación de esta ley debe concernir naturalmente a la religión'—, pero en todo caso aquí se trata de una cuestión de terminología, ya que Comte distingue la religión como sentimiento, que es inmutable, y la religión como concepción que es profundamente modificable». *Div*., 1, 367. «Si como sentimiento la religión es inmutable y debe desenvolverse continuamente, en tanto que como concepción está sometida en su esencia a la marcha universal que regenera el conjunto según las partes». Por lo tanto, es cierto que la ley «no se refiere más que a la marcha de la inteligencia humana. Enuncia las filosofías sucesivas que esta inteligencia ha tenido que adoptar en la interpretación de los fenómenos actuales. Es, en una palabra, la ley general de la evolución del pensamiento» (LEVY-BRUHL, p. 43).

326

Div., 2, 326 (en Ellis).

327

Polit., 3, 28.

328

Div., 2, 325.

329

Polit., 3, 40; I, 33: «Esta gran ley que no será ya rebatida». *Cours*, 5, 1; 6, VIII.

330

Cf. *La critique philosophique*, 8 y 15 de abril de 1875, pp. 160 y 163. Se encuentra también en Burdin la misma serie trinitaria: idolatría, politeísmo, deísmo.

331

TURGET, *Oeuvres* (1808), 2, 294-298.

332

La critique philosophique, 8 de abril de 1875, p. 160.

333

Esto no significa la negación de la influencia profunda ejercida por Saint-Simon en Comte, que, sin duda, es mayor de lo que el propio Comte confiesa, y quizá mayor de lo que dice Henri Gouhier.

334

AUDIFFRENT, *Du cerveau et de l'innervation*, p. 63. ROBINET, *Lettre à M. le Directeur de la Critique philosophique (La critique philosophique*, 15 de julio de 1875, pp. 373-374). SEMERIE, *La loi des trois états, réponse a M. Renouvier* (1875).

335

GOUHIER, 3, 400. En su intuición de 1822 dice aún Gouhier, p. 395: «Comte ve la unión que hay, a pesar de las distancias, entre la intuición de Condorcet y el programa de la Escuela Politécnica, la concepción industrial de la historia y la oposición de la ley a la causa, la relatividad generalizada y la regeneración del Occidente». Cf. JEAN LACROIX, *Vocation personelle et tradition nationale*, p. 59: «La ley de los tres estadios es menos, en definitiva, una ley histórica que una teoría del conocimiento».

336

Cours, 4, 245: «Ninguna ley de sucesión social, incluso indicada con toda la autoridad posible por el método histórico, deberá ser finalmente admitida más que luego de haber sido racionalmente relacionada, de una manera directa o indirecta, con la teoría positiva de la naturaleza humana».

337

Cours, 6, 638, etc. Cf. *infra*, cher. 111, 2.

338

ROBERT FLINT, *La philosophie de l'histoire en France et en Allemagne* (1894, tr. Carran, 1878). El «estadio teológico» sería pues el estadio de confusión primitivo en el que se encuentran igualmente una ciencia y una religión en edad infantil. Estos puntos de vista han sido recogidos y renovados por J. MARITAIN, distinguiendo el estadio «nocturno» y el «estado solar» de la ciencia y de la religión: *Signe et symbole, Revue thomiste*, 1938. Obsérvese la ley que el joven Renán oponía en 1945 a la de Comte: «En su infancia, el hombre y la humanidad no conciben más que la ley de la naturaleza... Ve en todas partes una acción sobrenatural, a Dios en todos lados. En su segundo estadio comprende la ley mediante la inducción y la observación y entonces aparta a Dios del mundo, pues cree que no le necesita; de aquí surge la filosofía atea... En su tercer estadio conserva el resultado adquirido en el segundo y que es verdadero; únicamente refiere a Dios las leyes. Dios como causa universal, verdadero hacedor. De aquí la verdadera ciencia completa... El instinto ve a Dios. Dios en todo y en ninguna parte; la observación ve ley en todo (de ahí su tono de mofa y orgulloso) y a Dios en parte alguna. La verdadera filosofía ve a Dios en todas partes obrar libremente por leyes invariables, porque son perfectas». *Cahiers de jeunesse*, pp. 3740. Esbozo de la teoría que se expondrá muy pronto en *L'avenir de la science*.

339

En otros términos, Comte no se ha equivocado al decir que la filosofía positiva debe abrazar rodas las series de fenómenos *(Cours*, 1, 10-12) —los fenómenos sociales como los demás—, pero pretender que el conocimiento del hombre en sí mismo deba reducirse a una ciencia de estos fenómenos sociales sí es equivocado.

340

Le socialisme, pp. 149 y 161.

341

Encontramos una crítica análoga, pero en forma distinta en Renouvier, *Le loi des trois états*, en *La critique philosophique*, 11 de marzo de 1875.

432

Cours, 5, 157.

343

Cours, 4, 108.

344

Disc., 58.

345

Cours, 442, nota, y 62.

346

Inéd., 3, 96 (a M. de Tholouze, 25 Charlemagne 62). A Miss Henriette Martineau, 6 de abril de 1854: «Sin mantener más la existencia, desde hace mucho tiempo ficticia, del cristianismo y del islamismo, agotados irrevocablemente» (en LITTRE, *Auguste Comte et la philosophie positive*, p. 642). *Cours*, 4, 53. *Polit*., 2, 129; 4, 511 y 518, etc.

347

Cours, 4, 17, 19, 89. *Polit*., 4, 451 *(Hipocresía degradante). Div*., 1, 79 *(Hipocresía teológica). Cir*., 9: *Sistema de hipocresía;* 54: *La hipocresía teológica, tan degradante cuando se la practica, como opresiva cuando se la sufre*.

348

Div., 1, 2, 386. *Cours*, 4, 76: «En lo que se refiere a la política retrógrada, el género especial de corrupción que le corresponde consiste en la hipocresía sistemática de la que ha tenido necesidad desde que la gran crisis del régimen católicofeudal ha llegado a su profunda descomposición hasta el punto de no ofrecer a la mayor parte de los espíritus cultivados más que convicciones débiles e incompletas. Desde el comienzo de la época revolucionaria en el siglo XVI, se puede ver el desarrollo, principalmente en el orden religioso, de esta hipocresía cada vez más elaborada, que consentía fácilmente de una manera más o menos explícita en la emancipación real de todas las inteligencias de cierto vigor, con la sola condición, al menos tácita, de ayudar a prolongar la sumisión de las masas; ésa fue, eminentemente, la política de los Jesuitas...». Y en la nota dice: «Este maquiavelismo teológico ha tenido que ser radicalmente arrumbado cuando la propagación del movimiento filosófico le ha obligado a extender, como se puede ver hoy, este privilegio a todos los espíritus activos. Y el resultado ha sido esta especie de mixtificación recíprocamente universal, hasta en las clases menos cultivadas, en las que cada uno considera a la religión indispensable para los demás, pero superflua para sí. Tal es, en el fondo, el extraño resultado definitivo de los tres siglos de una laboriosa resistencia al movimiento fundamental de la razón humana».

349

Circ., 55.

350

Div., 1, 2, 27 y 102.

351

Inéd., 3, 101.

352

Disc., 53.

353

Opúsc., 240. Opúsculo 50, marzo de 1826: *Considérations sur le pouvoir spirituel*.

354

Polit., 4, 15; 2, 362. *Catéch*., 344. *Cours*, 5, 28, nota.

355

Div., 1, 2, 333.

356

Cours, 5, 17; 4, 351. *Disc*, 6 y 10. *Polit*, 2, 80.

357

Cours, 4, 7.

358

Polit., 3, 39. Ciertos fenómenos son bastantes simples, en efecto, para escapar «espontáneamente» desde el principio «al régimen de las causas» (3, 127). Es este «mínimum de positividad, obrando desde el origen, el que roe lentamente todas las explicaciones teológicas». J. LACROIX, op. cit., p. 67.

359

Disc., 14-17; 64: Las «pasiones críticas» son siempre detestables, mientras que las pasiones opuestas no lo son más que cuando se convierten en «retrógradas».

360

Polit., 2, 130.

361

Cours, 5, 147.

362

Polit., 3, XXIX: *Especie de enajenación crónica. Circ.*, 16, 57, 93, etc.

363

Polit., 3, 341. *Appel.*, 21 y 60. Cf. Jules Soury, *Essais de critique religieuse* (1878), p. 262: «El monoteísmo no es más que una forma más refinada del politeísmo, una abstracción de abstracciones, una quintaesencia de esencias sutiles, una nada de nada».

364

Cours, 5, 148-149.

365

Polit., 3, 241.

366

Cours, 6, 96. *Polit.*, 2, 116; 3, 407 y 425.

367

Cours, 5, 154-155. En una nota, Comte añade precisiones que arrojan una nueva luz sobre su método. «Es fácil —dice— concebir que los sacerdotes egipcios y también los caldeos se han visto empeñados e incluso obligados a una tentativa de colonización monoteísta con la doble esperanza de desarrollar mejor la civilización sacerdotal por la más completa subordinación de los guerreros y preparar un refugio seguro a los de su casta que se encontraban amenazados por las frecuentes revoluciones interiores de la madre patria». Después añade: «Aunque la naturaleza de mis trabajos propios no me permite el desarrollo conveniente de una explicación especial del judaísmo, no dudo de que esta nueva perspectiva histórica alcanzada en mi espíritu, por un estudio directo y profundo del conjunto del tema, según mi teoría fundamental de la evolución humana, no puede ser comprobada inmediatamente con suficiencia por medio de su aplicación detallada en el análisis general de esta anomalía, si semejante apreciación se efectúa un día por una filosofía convenientemente colocada en este nuevo punto de vista racional». ¡Oh historia «positiva»!

368

Cf. *Cours*, 5, 24: «El estado social moderno, por así decirlo, no ha constituido hasta aquí más que una inmensa transición bajo la precedencia indispensable del monoteísmo».

369

Appel.

370

Synthèse, 20-23.

371

Appel., 69. *Catéch*., 326. *Polit*., 2, 99-101. *Div*., 1, 195-196: «Cuando los positivistas se unieron a los politeístas y a los fetichistas para estrechar la fusión humana». 1, 107-108: «La China fetichocrática espera, desde hace muchos siglos..., la religión universal que debía surgir en Occidente. El sacerdocio de la Humanidad debe encontrar afinidades especiales de culto, de dogma y de régimen mucho más pronunciadas en todas partes, después de la adoración de los antepasados, en la apoteosis del mundo y en la preponderancia del objetivo social. Le corresponde al positivismo ser recogido por los chinos por los mismos motivos que determinaron a éstos a rechazar el cristianismo y también el mahometismo». De esta manera Comte aspira a que alguno de sus discípulos se entregue «a un estudio profundo de la lengua china».

372

Cours, 5, 70-72, 76-77, 115, 119. En *Polit*., 2, 85 (cf. 90-98). Comte añade que el politeísmo ha preparado intelectualmente al positivismo «rechazando la vida en la materia». Encontramos una apología del politeísmo en Renouvier y en PROUDHON, *De la Justice*, nueva ed., 1, 445.

373

Polit., 3, 37, 92-123, 154-161, 181-185; 4, 213; 2, 135-136: «El positivismo se sentirá honrado de recurrir siempre a este método subjetivo, única fuente posible de la unidad mental»; si hay entre los dos gran afinidad mental, «la afinidad moral es todavía más completa y más directa». *Catéch*., 327. *Synthèse*, 6-12.

374

Synthèse, 9.

375

Polit., 3, 193. *Cours*, 5, 65.

376

Cours, 4, 354: «Desde el decrecimiento del espíritu religioso se ha tenido que crear naturalmente la noción del milagro propiamente dicho para caracterizar los sucesos excepcionales atribuidos a una especial intervención divina. En un principio, cuando la filosofía teológica es completamente dominante, no hay milagros, porque todo parece igualmente maravilloso. Minerva interviene para recoger el látigo de un guerrero en los simples juegos militares, para protegerlo contra todo un ejército...».

377

Synthèse, 18. *Polit*., 4, etc.

378

Polit., 3, XLIV (carta al zar).

379

Catéch., 345.

380

Polit., 2, 115.

381

Polit., 4, 22-25 y 213. Con respecto al cielo y nuestras relaciones con los astros hay «una disposición tan ingrata como ciega, surgida por creencias ficticias y pasajeras, que sólo podemos representárnosla como puramente pasiva». Comte escribe estas palabras.

382

Disc., 122, 6, 17. Ya el ateo Helbach decía en *Système de la nature*, 1, c. 1 (t. I, p. 2): «Que se somete en silencio a leyes a las que nada se puede sustraer y se conforma con ignorar las causas, envueltas por él en un velo impenetrable».

383

Cf. RENÁN, *Cahiers de jeunesse*, 1845-1846, pp. 94, 95.

384

CHARLES MAURRAS, *L'Action française et la religion catholique*, p. 206. «Las negociaciones positivistas provienen de un amor frustrado», decía todavía recientemente. ALBERT RIVAUD, *L'enseignement de la philosophie, Revue des Deux-Mondes*, 1 de noviembre de 1943.

385

F. STROWSKI, *Histoire des lettres*, t. II, p. 537 (en Hanotaux). Comte relegará a la creencia «todos los postulados religiosos» y evitará así todo conflicto entre la ciencia y la religión, pero precisamente con esto destruirá la unidad del espíritu humano...

386

Del mismo modo, todavía R. DE BOVER DE SAINT-SUZANNE, *Essai sur la pensée religieuse d'Auguste Comte* (1923, p. 51): «El hombre, desde muy antiguo, ha querido conocer el universo en sus orígenes y fines. Hoy le es imposible esperar a ver claro sobre estos problemas. Es patente, en efecto, que no podemos esperar una certeza positiva en lo que concierne a Dios. Comte profesa en este punto un agnosticismo radical. Hay allí 'un misterio inaccesible' (*Polit*., 1, 50) que es preciso dejar de lado, puesto que ni el estado actual de nuestros conocimientos ni, probablemente, la naturaleza de nuestra inteligencia permiten estudiarlo con fruto. En este orden de ideas nosotros no podemos ni negar ni afirmar nada. Por tanto, no debemos preocuparnos por estas cuestiones».

387

ÉMILE FAGUET, *Politiques et moralistes du XlXe siècle*, p. 294, y p. 343, siempre comentando a Comte: «La ciencia excluyó la metafísica, no la rebasa ni debe rebasarla. Esto no es decir que la niega. Pero los espíritus embriagados de certeza científica, de que la ciencia no probaba a Dios, concluyeron que probaba que no existía. Tan ridículo sería pretender que la ciencia probaba la existencia de Dios como que probaba la no existencia. Pero de la abstención de la ciencia en este aspecto los espíritus ligeros sacaron la conclusión de su negación». Comentario de pura fantasía, igual que el de F. STROWSKI en la *Histoire de la nation française*, por HANOTAUX, t. 13, p. 537: Comte había querido efectuar «la separación del saber positivo y la creencia»; había querido «relegar a la creencia pura los postulados religiosos, limitar la ciencia a sí misma» a fin de «evitar conflictos de la religión y la ciencia», pero no había alcanzado su objetivo más que «destruyendo la unidad» del espíritu humano.

388

FERDINAND BRUNETIÈRE, *Sur les chemins de la croyance, première étape, l'utilisation du positivisme* (2.ª ed., 1912), pp. 46 y 51. El P. X. Moisant «utilizaba» también un poco ligeramente los textos de Comte cuando decía: «No se considera ateo, declara que es más conforme o menos contrario al espíritu científico e histórico el proclamar la existencia de Dios que el negarla». *A l'école d'Auguste Comte, Études*, t. 91, p. 628.

389

Mill, 352-353 (14 de julio de 1845).

390

Polit., 2, 357. *Inéd*., 1, 8 (en Bucholz, 18 de noviembre de 1825).

391

ANDRÉ POEY, M. *Littre et Auguste Comte* (Bibliothèque positiviste), p. 54, nota.

392

Disc., 52. El 17 Arquímedes 68 Comte escribía a A. Ellis que se ha dejado de creer en Apolo, en Júpiter, etc., «tan respetables entonces, para el caso correspondiente, como vuestro Dios». *Div*., 1, 2, 322.

393

Cours, 4, 12; 1, 14-15. Se debe considerar «como absolutamente inaccesible y carente de sentido para nosotros la investigación de lo que se llama las causas, ya sean las primeras, ya las finales»; 6, 701-702: «A medida que nuestra actividad mental encuentra un alimento mejor, estas cuestiones se abandonan gradualmente y se consideran, por último, como carentes de sentido para nosotros».

394

Div., 1, 2, 321. GUILLAUME DE GREEF, *Problèmes de philosophie positive* (1900), estaba en el recto camino del comtismo cuando reprochaba a Spencer el estar todavía obsesionado con el problema de Dios en su teoría de lo inconcebible. En su prefacio a la reedición del *Cours* (1864, t. 1 pp. XLI-XLV), Littre señala la diferencia entre «el inconcebible spenceriano» y el «inconcebible positivista». Véase también F. PlLLON, *Quelques mots sur l'agnosticisme*, en *La critique philosophique*, 1881, t. 1, pp. 347-359. Cf. Jules Soury, op. cit., p. XV: «Dios se ha hecho poco a poco inútil. En tiempo de Descartes no intervenía ya más que para dar un capirotazo. En tiempo de Laplace no era más que una hipótesis de la que no había ninguna necesidad. ¿Qué queréis que hagamos hoy con vuestro Dios, creyentes?».

395

Polit., 1, 66-68.

396

Polit., 1, 73 y 88; 3, 91.

397

Appel., 1 y 4.

[398]

Polit., 4, 531. Ésta es una de las palabras que Comte gusta de repetir: Cf. *supra*, 2 nota 4. *Appel.*, XIII: «El teologismo fenecido»; 2: «El completo fenecimiento del teologismo y la impotencia orgánica del ontologismo», p. 62: «Sistema irrevocablemente acabado», etc. Cf. *Polit.*, 2, 57: «La reunión de los estudios positivos excluye radicalmente la hipótesis de una providencia superior a la humanidad, nuestra madre común».

[399]

La fórmula es de HENRI GOUHIER, t. 1, 23; resume felizmente el pensamiento comtiano. Ya Stuart Mill había visto acertadamente que si Comte «desaprobaba con alguna acritud el teísmo dinámico» era con una intención más radical todavía. Mill concluía: «Los que aceptan su teoría de las fases progresivas de la fe humana no están obligados a seguirla más allá. La forma positiva de pensar no es forzosamente una negación de lo sobrenatural. Esta cuestión la remite simplemente al origen de todas las cosas. Ésta es una de las equivocaciones de Comte: el no dejar nunca abiertas las cuestiones». *Augusto Comte et le positivisme*, tr. Clémenceau, pp. 14 y 15.

El comentario de Lévy-Bruhl es igualmente esclarecedor. Termina con una metáfora inversa, pero equivalente. De hecho nosotros no pensamos en una intervención sobrenatural en los fenómenos más simples y en los más generales de la naturaleza, tales como el movimiento de los astros o la caída de los cuerpos. Cuando todos los órdenes de fenómenos sean concebidos habitualmente igual que aquéllos, cuando nos sea la idea de sus leyes completamente familiar, no se demostrará, por innecesario, que no hay lugar para creer en la Providencia. Simplemente se habrá dejado de creer en ella. Ser ateo es todavía una manera de ser teólogo. Es pues poco exacto el decir que Comte no ha querido dejar las cuestiones abiertas. Por el contrario, todas las cuestiones teológicas y metafísicas, según él, permanecerán eternamente abiertas. Sólo que nadie las abordará ya. *Le Centenaire d'Auguste Comte*, *Revue des Deux-Mondes*, 15 de enero de 1898, p. 404.

Puesto que Comte habla del «misterio insoluble de la producción esencial de los fenómenos» *(Polit.*, 1, 46), Paul Labérenne, portavoz de la ortodoxia marxista, escribe: «Una actitud semejante deja siempre una puerta de entrada para la filosofía reaccionaria» *(A la lumière du marxismo*, t. II, 1, p. 82). Sin embargo, no era ésta la intención de Comte.

[400]

FLINT, *Anti-theistic-theories* (2.ª ed., 1880). Cf. GRÜBER, *Le positivisme depuis Auguste jusqu'a nos jours* (tr. Mazoyer, 1893, p. 307).

[401]

Cours, 5, 41.

[402]

Test., 9. *Div.*, 1, 2, 379 (a Louis Comte, 26 Moise 69).

[403]

GOUHIER, 1, 12. Igualmente, si durante algún tiempo Comte se maravilla del «admirable impulso filosófico» de los proletarios parisienses es porque ha creído notar que su «rudo, pero enérgico instinto ha rebasado definitivamente» la «detención pasajera» del deísmo en el que se mantiene aún «el mundo letrado»; MILL (239241) (1 de mayo de 1844).

[404]

Polit., 3, 247, 331, 492, 332: «Entonces, como hoy, la ontología no se convierte más que en el principal pacto de los espíritus viciosos y mal preparados, que, más aptos para la exposición que para la concepción, aspiran a la sistematización universal, contentándose con una síntesis ilusoria, más fácil»; 2, 100: «Nuestra inteligencia estaría mejor guiada por un politeísmo sabiamente condensado que por ningún monoteísmo»; 101.

[405]

Polit.. 1, 353.

[406]

Disc., 43 y 73.

[407]

Div., 1, 75: «Los conservadores sinceros y juiciosos... han señalado que la divisa de los anarquistas es Dios y el pueblo, como la de los retrógrados era Dios y el rey».

[408]

CHARLES MAURRAS, *Auguste Comte*, en *L'Avenir de l'Inteligence*, p. 112: «Era por nacimiento y formación puramente romano; antes de sus diecinueve años había comprobado hasta la evidencia su ineptitud para la fe en Dios, principio y fin de la organización católica. ¿Fue la filosofía, fue la ciencia la que le había reducido a esta imposibilidad de creer? Sea cual fuere la influencia sufrida por este joven, el hecho es éste. No creía, y de ahí nacía su inquietud. Se usaría un lenguaje completamente inexacto si se dijera que Dios le abandonaba. No solamente no abandonó su alma, sino que su espíritu sentía, si se puede decir esto, una necesidad rigurosa de abandonar a Dios; ninguna interpretación teológica del hombre del mundo le era soportable».

[409]

Synthèse, XXII-XXIV (cartas de Charles Jundzil).

[410]

Polit., 3, 584. *Synthèse*, 22. *Inéd*., 2, 165: *La gran escuela de Diderot*. Compárese con Strauss, que rechazando también la idea estrecha que el siglo XVIII se formaba de la religión y su origen, reeditaba a Reimarus, vulgarizaba a Voltaire, traducía el *Diner du Comte de Boulainvilliers* y el *Testament du curé Meslier*.

411

Catéch., 6. *Div*., 1, 160. *Inéd*., 2, 331: «Los verdaderos positivistas son los únicos, hoy, preservados del yugo católico, porque han reemplazado lo que otros creían haber destruido», etc.

412

Inéd., 3, 117 (a M. de Thoulouse, 15 Gutenberg 64).

413

Cf. *Caird*, p. 96.

414

Polit., 3, 618; 1, 330, etc.

415

Catéch., 380. *Test*., 9. *Polit*., 3, 618; 4, 551. Sobre esta sustitución de la humanidad por Dios, los misioneros positivistas «no deben hacer jamás la menos concesión». *Inéd*., 1, 275-276. Cf. 209 y 211.

416

Div., 1, 2, 27.

417

Appel. XII, etc.

418

Polit., 1, 329; 2, 63, etc.

419

Div., 1, 75 (11 Shakespeare 63). Comte se siente feliz por «esta proclamación decisiva de que será bueno» y añade «de propagar con oportunidad».

420

Hutton, 8-9. Comte añade, es cierto, que sus expresiones «no se aplican por otra parte más que a la pretensión de gobernar los negocios terrestres, por lo demás incompatibles con toda preocupación teológica. Pero los teólogos sinceros que limiten hoy su creencia a dirigir la investigación de su salvación celeste, no se encuentran limitados por estos términos...». Pero esta concesión, que por otro lado no sería satisfactoria para un creyente, debe comprenderse como uno de los «sabios manejos» que recomendaba con vistas a ciertos «teólogos» y que distinguía con gran cuidado de una «hipocresía degradante». Cf. *Circ*. 41, etc. Otros positivistas tendrán propósitos semejantes; por ejemplo, Jean Coutrot. Ver también Comte, *Polit*., 4, 534.

421

Polit., 4, 533.

422

Inéd., 2, 107; 89: «En una conversación familiar antes de comer, en medio del bosque de Saint-Germain, he podido comprobar por fin que el empleo sistemático del indispensable nombre de religión con sus derivados no ofusca a Littre, que tiene mucha esperanza de apartar a Dios como algo irreligioso» (A. Laffitte, 17; Shakespeare, 11; Descartes, 61). Para el concepto comtiano de la religión: *Polit*., 2, c. 1.

423

Cours, 6, 810-811: «Inmensa y eterna unidad social».

424

Polit., 4, 30.

425

Inéd., 3, 114.

426

Polit., 1, 411; 2, 62. *Catéch*., 66-70. Cf. GOUHIER, *La vie d’Auguste Comte*, p. 260; MAURRAS, *L’avenir de l’intelligence*, p. 130. La expresión de «productor de estiércol» figuraba en el *Catéch.;* Comte promete sustituir este calificativo por una palabra «de mejor gusto», como consecuencia de una observación hecha por «una de nuestras damas positivistas». *Div*., 1, 2, 300.

427

Appel., 25. *Polit*., 2, 83: «La patria prepara a la humanidad, y el egoísmo nacional dispone para el amor universal».

428

ROBINET, *Notice sur l'oeuvres et la vie d'Auguste Comte*, 1864, p. 273.

429

SÉMERIE, *Positiviste et catholiques* (1870, p. 135; citado por GRÜBER, op. cit., pp. 150-151). A. Sémerie había confiado a Comte el trabajo sobre Diderot, del cual había estado encargado a su vez Jundzill.

430

CHARLES MAURRAS, *La contre revolution spontanée*, p. 122.

431

Esta obra es continuación del «sistema político de Augusto Comte», del mismo autor. El 23 de febrero de 1907, enviado a un amigo el «testamento» de Comte, dice: «No es un libro corriente el que yo os envío; es algo que me llega al alma o más bien es algo a lo que yo debo parte de mi alma... Usted juzgará al hombre en la intimidad del cual he vivido hace cuatro años. Yo le debo mucho (de mi alma)». Tenía sobre su mesa dos retratos de Comte y de Clotilde de Vaux. (Mme. de COUDEKERQUE-LAMBRECHT, *Léon de Montesquieu*, N. L. N., pp. 173-178).

432

La vie sociale de notre temps, opinions et reveries d'un positiviste (1900), pp. 1-2. Del mismo: La religion positive, 1903.

433

La religion, 2.ª ed. 1924. *Religion et humanité*, 1926. Cf. pp. 7-12, 20-27, 234, 246; p. 50: «Es de las religiones de las que se ha desprendido poco a poco la noción espiritual de la humanidad, noción esencialmente religiosa y que cuando se acabe de definir definirá por sí misma la religión heredera de todas las religiones que la habrán preparado». *La crise morale du temps présent*, 1937.

434

Les dieux, p. 305; *Propose sur le christianisme*, pp. 24 y 170; *Histoire de mes pensées*, p. 250, etc. Alain es al que se le ha subrayado el temperamento individualista en extremo y cuyo espíritu se ha definido como un «idealismo de la voluntad»; es el que quiere que el ministro esté incesantemente controlado por el diputado; el diputado, por el lector; el que ridiculiza el tipo del «politécnico», que

exige que no se crea nunca saber más de lo que se reinventa cada vez según su pensamiento. En una palabra, en todo parece ser el completo antagonista de Comte.

435

Histoire de mes pensées, pp. 139-145. *Abrégués pour les aveugles*, pp. 99-175. Cuando se trata de Comte, incluso de los hechos más comprobados de su existencia o de los rasgos más salientes de su carácter, Alain pierde todo su sentido crítico, por ejemplo, la crisis de locura no fue «más que un estado de fatiga que hizo pensar en alguna enfermedad mental» *(Abrégués*, p. 99; cf. *Idées*, p. 292); etc.

436

Propose sur le christianisme, p. 129. *Histoire de mes pensées*, pp. 243-281. Cf. p. 144: «Este torrente de ideas completamente nuevas y desconocidas me arrastraba hacia el porvenir y siempre sobre la tierra...».

437

A los jóvenes: Un maestro, Augusto Comte; una dirección: el positivismo (1921; *Le positivisme dans l'action*, 1923), etc.

438

Loc. cit., p. 136.

439

Polit., 1, 8 y 37.

CAPÍTULO 2

440

Catéch., 12-13. *Div*., 1, 259. *Polit*., 3, 412.

441

Synthèse, 25-26. *Inéd*., 2, 320.

442

Inéd, 3, 290.

443

Catéch., 166-167. Igualmente, según ENFANTIN, *La Vie eternelle*, la fe que une al creyente con su Dios le separa de su prójimo. (CHARLETY, *Histoire du saint-simonisme*, p. 322).

444

Polit., 4, 526; 3, 444 y 166. Cf. Alain, *Histoire de mes pensées*, pp. 141-142: «En cuanto al monoteísmo..., éste es ya el espíritu metafísico, el espíritu que razona sin materia, el espíritu que impone a la sociedad y a la naturaleza sus propias leyes completamente vacías». Comte se opone aquí muy directamente al principio agustiniano, frecuentemente formulado en la *Suma Teológica*, segunda parte, 2, 6, 2: *Inter mentem hominis et Deum nihil est medium*.

445

Polit., 3, 336; Div., 1, 200.

446

Disc., 85.

447

Polit., 3, XXXV (carta al zar), 446. *Disc*., 87.

448

Polit., 2, 110; 3, 447. Div., 13, 2, 43.

449

Catéch., 71.

450

Disc., 86-87.

451

Catéch., 281.

452

Div., 1, 169. *Polit*., 3, 413. Inéd., 2, 371.

453

Polit., 3, 445, 451, 454; 4, 8, 93. Cf. *Caird*, p. 163. Compárese con VON HOLBACH, *Système social*, c. III, sobre «El Dios de los cristianos»: «el Dios misántropo, en sus lecciones lúgubres e insociables, parece haber ignorado en absoluto que hablaba a hombres que viven en sociedad. ¿Qué nos dice, en efecto, su moral tan alabada por los que no la han examinado jamás en serio? Nos aconseja huir del mundo, etc.»; o *Le christianisme dévoilé*, c. 14. Compárese con Rousseau: si él cree también que el cristianismo en estado puro sería desfavorable a las «sociedades particulares» porque «enerva la fuerza del resorte político», mantiene al menos que es «muy ventajoso para la sociedad general»; no hace del Evangelio «la religión del ciudadano», pero ve en él la «religión del hombre». *Contrat social*. I, 4, c. 8; *Premiére lettre de montagne*, etc.

454

Se podría decir también: «anarquía literaria»; así designa Comte al romanticismo de su época. *Cours*, 4, 18, nota.

455

Catéch., 360. *Synthèse*, 26. *Polit*., 1, 19. *Test*., 114. Cf. *Polit*., 3, 453: «La doctrina monoteísta fue siempre más hostil a la comunidad que a la solidaridad, de acuerdo con su reprobación necesaria de todos nuestros predecesores politeístas o fetichistas. La adopción de los antecedentes hebraicos tendía a compensar esta anárquica ruptura de la filiación humana, si la ingratitud de los cristianos hacia los juicios no hubiera neutralizado este lazo artificial». *Circ*., 28: «El instinto de la continuidad, principal atributo de nuestra sociabilidad, fue entonces alterado profundamente por el catolicismo, con cuyo brutal advenimiento se rechazaron todos nuestros antecedentes grecorromanos».

456

FAGUET, op. cit., pp. 326-327.

457

Polit., 3, 409. Un discípulo, Georges Deherme, escribirá: «El cristianismo... exalta al individuo, es decir, el instinto, y se aparra de la razón social... Todos los fermentos de rebelión, de logomaquia y de desvergüenza sentimental están en el Evangelio». *(Aux jeunes gens*, p. 95).

458

Polit., 2, 71: «Cada generación debe pasar gratuitamente a la siguiente lo que ha recibido ella a su vez de la anterior».

459

Div., 1, 512-513 (en Hutton, 20; Descartes, 65). Se había discutido en la sociedad positivista; Littré hubiera querido que se hubiese puesto el nombre de Jesús en el calendario.

460

Polit., 3, 204.

461

Catéch., 11, 353, 358. *Div*., 1, 513. *Polit*., 3, 356; 413: «Los que desde hace muchos siglos admiraron familiarmente el sacrificio de Curtius y de Decius deberían despreciar la pueril ficción en la que la abnegación personal consiste en sufrir la muerte en la certidumbre de resucitar a los tres días». ¿No es éste el lugar de recordar la indignación de Rousseau sobre estas «bajas y estúpidas interpretaciones sobre Jesucristo», dadas por hombres que se creen superiores?

462

Aristóteles, Mahoma, Carlomagno, Hildebrando, san Bernardo, Bichat. *Polit*., 2, 121, 321; 3, 428, 470, 478, 484, 485.

463

Div., 1, 2, 262, etc. *Polit*., 3, 102-103. «Más de tres siglos después de san Pablo», escribe Comte, *Disc*., 76, cuando todo el mundo dice: «Después de Cristo». Cf. CHARLES DE ROUVRE, *L'Amoureuse histoire d'Auguste Comte et Clotilde de Vaux*, p. 407: «Según él es Fourier y no Sturm el autor del teorema de Sturm, del mismo modo que es san Pablo y no Cristo el que ha fundado la doctrina de Cristo».

464

Catéch., 227 y 27.

465

Div., 1, 2, 269. *Inéd*., 2, 188; etc.

466

Polit., 2, 115: Pablo es «el verdadero creador» del «dogma católico», etc. Recordando que Comte no jura más que por san Pablo, Charles de Rouvre añade, op. cit., p. 408: «Si se recuerda que la iglesia de san Pablo es aquella en que Comte se casó místicamente con Clotilde, se puede pensar que su filosofía se dejó aconsejar por su amor». La cosa es muy posible.

467

Polit., 3, 409. Cf. ANTOINE BAUMAN, op. cit., p. 236.

468

Polit., 3, 410-411. Uno de los más queridos discípulos de Comte, el doctor Audiffrent, escribiría un libro sobre *Saint Paul et son OEuvre*.

469

Polit., 3, 428-429.

470

Polit., 341-343 y 331, 427: «A partir de Sócrates y de Platón, los retóricos prevalecen sobre los pensadores». *Test*., 115.

471

Polit., 2, 100 y 107.

472

Catéch., 13.

473

Test., 9.

474

Polit., 1, 87.

475

Div., 1, 2, 129: «La exposición de la doctrina católica constituye un opúsculo muy débil del gran Bossuet, que no hace sentir, en modo alguno, el genio social del catolicismo».

476

Nótese, en los conceptos y en la terminología, la dependencia con respecto a Saint-Simon.

477

A. d'Eichtal, 10 de diciembre de 1824 *(Littré*, p. 152). *Cours*, 4, 36, 46, etc. *Polit*., 1, 102; 3, 556: se reservará «el título de catolicismo al estado normal de la Edad Media». *Opúsc*., 84, 86, 244. Desde entonces, «las diversas potencias europeas han entrado, las unas frente a las otras, en el estado salvaje; los reyes han hecho grabar sobre sus cañones la inscripción desde entonces exactamente verdadera: *ultima ratio regum (Considerations sur le pouvoir spirituel*).

478

Cinquième seance, *Du pouvoir spirituel et du pouvoir temporel (Oeuvres de Saint-Simon et d'Enfantin*, t. 42, 1877, p. 263).

479

Catéch., 338.

480

Cours, 5, 89, 104, 107. *Polit*., 2, 105.

481

Cf. MAURRAS, *L'Action française et la religion catholique*, p. 135. Comte expresa todavía la misma idea, con una forma algo diferente cuando dice, *Cours*, 5, 185, que «el genio eminentemente social del catolicismo ha consistido sobre todo en hacer penetrar gradualmente, en lo posible, la moral en la política, a la que, por el contrario, había estado siempre subordinada la moral».

Rousseau comprendió mejor (aunque fuera para criticarlo), el principio de la distinción de los dos poderes del «sistema teológico» y del «sistema político», el primero relativo al «reino espiritual», fundado por Jesús en la tierra.

482

Polit., 2, 134. Adviértase que la admiración de Comte no es por el catolicismo más que en tanto lo distingue del cristianismo y se le opone. Cuando habla en sentido general de él no es más que para criticarlo.

483

Cours, 5, 186-187. Los juicios de Saint-Simon eran, en esto, casi los contrarios. «La religión cristiana —escribe— hizo dar un gran paso a la civilización reuniendo a todos los hombres en la creencia en un solo Dios y mediante el dogma de la fraternidad universal. De este modo fue posible organizar una sociedad más vasta, etc.», pero el clero católico, infiel a sus principios, desarrolló las «concepciones místicas» sin relación con «los principios de la sublime moral de Cristo» *(Oeuvres*, t. 3, 11-14; t. 7, 123; cf. Durkheim: *Le socialisme*, p. 273).

484

Polit.. 3, 434.

485

Cours, 5, 182.

486

Appel., 76.

487

Polit., 3, 433.

488

Polit., 2, 108; 3, 455. A esta proposición de Comte se opondrá la declaración de Kierkegaard, aquí completamente conforme con la ortodoxia católica. «Jamás doctrina humana ha acercado tanto Dios al hombre como la cristiana; ninguna fue capaz de esto. Solamente Dios tiene poder para ello; toda invención de los hombres no es más que un sueño, una ilusión precaria. Y nunca doctrina alguna se ha guardado con tanto cuidado contra la más atroz de las blasfemias, la de, una vez hecho Dios hombre, profanar su acto, como si Dios y el hombre no fueran más que una cosa», *Traité du désespoir*, p. 230.

489

Polit., 3, 475.

490

Catéch., 363. *Appel*., 77. *Polit*., 2, 122; 3, 485-486, 584. Div., 1, 2, 28, 41, 160, 179, 233, 344. Son dignas de admiración —dice ALAIN, *Histoire de mes pensées*, p. 142— «las observaciones de Comte sobre el culto popular de la Virgen, en las que señala que el fetichismo, que está más cerca de la verdad que sus ambiciosos sucesores, resiste aquí enérgicamente a la simplificación monoteísta y que corresponde a la edad abstracta y cruel de nuestra especie».

491

Catéch., 361.

492

Cours, 5, 205.

493

Polit., 2, 112.

494

Polit., 3, 449, 464; 4, 526. Cf. *Caird*, p. 361.

495

Polit., 3, 161, 214, 231-232.

496

Charles Maurrás, al conde de Lantivy, 15 de febrero de 1902. Cf. MAURRÁS, *La politique religieuse*, p. 23: «Si yo dijese de qué, M. de Lantivy se molestaría. Pero encuentro inútil el molestar a alguno de nosotros cuando nos encontramos reunidos».

497

GEORGES DUMAS, *Psychologie des deux Messies positivistes, Saint-Simon et Auguste Comte* (1898), p. 232. Error de juicio análogo en FAGUET, op. cit., p. 286: «Un hombre católico de nacimiento y que en el fondo ha seguido siéndolo siempre». Hay más verdad en esta apreciación de MAURRÁS, *L'Action française et la religion catholique*, p. 200: «En el fundador del positivismo, las semejanzas y afinidades con el catolicismo son tan numerosas y tan fuertes que podrían alarmar legítimamente a la autoridad religiosa y hacerle temer confusiones ante un auditorio aturdido y perezoso».

498

Cours, 5, 231.

499

Catéch., 361. *Polit*., 1, 344: El sacerdote está «obligado a superar, por su propia sabiduría... los vicios radicales de una doctrina profundamente heterogénea con la existencia que debe reglamentar».

500

Polit., 1, 351; 3, 418 (cf. BRUNETIÈRE, op. cit., p. 53); 2, 124. Sobre la fragilidad del régimen católico-feudal, 2, 124-128: «Prometiendo siempre un eterno ascendiente, el monoteísmo tanto oriental como el occidental revelaban involuntariamente su fragilidad natural; mientras que el fetichismo y el politeísmo estuvieron demasiado enraizados para experimentar nunca la necesidad de asegurarse de esta manera».

501

Appel., 21: «La actitud contradictoria del catolicismo». *Catéch;* 353: «La naturaleza profundamente contradictoria de una construcción de este tipo». *Cours*, 5, 273.

502

Disc., 46-47. *Polit*., 2, 115: «Esta extraña combinación de una voluntad absoluta con las leyes inmutables se consagró en la gran transacción escolástica, se realizó en la Edad Media»; 2, 100, 124. *Catéch*., 364.

503

Appel., 60. Anteriormente, en la *Sommaire appreciation de l'emsemble du passé moderne* (abril de 1820), Comte había insistido sobre el hecho de que la síntesis católica estaba amenazada porque, desde el comienzo, el principio positivo había sido introducido por la ciencia árabe; además, «todo este esplendor reposaba sobre un terreno aliñado» (*Opúsc*., 12-13).

504

Appel., 61. El catolicismo no tiene más que un culto, su régimen y su dogma están descompuestos, «su moral tan ensalzada no inspira más que vagas declamaciones, que pueden, siguiendo los impulsos, convertirse alternativamente en opresivas en relación con los pobres, y subversivas contra los ricos, provocando tanto el servilismo como la sedición». *Cours*, 5, 186, 255.

505

Polit., 1, 351; 4, 533: «El ascendiente del catolicismo rompió la continuidad». *Catéch*., 369. El catolicismo rompe la cadena de los tiempos al maldecir a sus verdaderos antepasados». Cf. BRUNETIÈRE, p. 53.

506

Polit., 2, 111, 123; 3, 436, 507.

507

Appel., 21, 24: «El dogma de la Humanidad, surgido gradualmente bajo la tutela ficticia, que se encuentra irrevocablemente agotado».

508

Catéch., 30.

509

Synthèse, dedicatoria a Daniel Encontre. *Div*., 1, 2, 233: «Ha referido a Dios la preocupación que había comenzado por dirigirse hacia la suave precursora de la Humanidad». Cf. *Caird*, p. 166.

510

Circ., 70.

511

Div., 1, 2, 321. *Polit*, 3, 550.

512

Hutton, 34. Sin embargo, al final, recordando a su maestro de Montpellier, Daniel Encontre, que era protestante, Comte dará algunas veces sobre el protestantismo juicios más benignos. Indicará «la tendencia del positivismo a considerar como auxiliares a todas las religiones provisionales, incluso las menos consistentes». Después añadirá «que la religión universal está irrevocablemente constituida y su instalación exige, durante todo el curso de la transición orgánica, el carácter que he formulado recientemente en este verso sistemático: Conciliador de hecho, inflexible en principio». *Synthèse*, XIII. De aquí la idea, poco compatible con la que acabamos de ver, de una «vasta alianza que unirá, bajo el positivismo primero a los católicos, luego a los musulmanes y por fin, a los protestantes, aspirando a la reconstrucción del poder espiritual, e incluso a los deístas y panteístas, si ha prevalecido entre ellos el principio de la separación de los dos poderes sobre las tendencias revolucionarias». *Div*., 1, 238 (1, Homero, 67). Y 1, 2, 208 (1, san Pablo, 69): «Aunque en esta santa alianza el catolicismo merece la principal atención por parte de la presidencia positivista, no hay que olvidar a ninguno de los protestantismos, incluso al más próximo al estado revolucionario».

513

Cours, 4, 121, nota.

514

Nunca de un modo absoluto; pero los raros casos contrarios con una magnífica ocasión para experimentar mejor la superioridad de la religión nueva sobre la antigua. *Div*., 1, 439: «Esta sustitución casi siempre posible, hace evidente la superioridad moral del positivismo sobre el catolicismo. Incluso cuando se hace imposible, se reconoce fácilmente que esto tiende hacia la naturaleza egoísta y quimérica de las creencias cristianas» (a Laurent, obrero tejedor de Tarare; 21, Gutenberg, 63).

515

Appel., 73.

516

Hutton, 118.

517

Cours, 4, 31. *Polit*., 3, 533.

518

Cf. MAURRAS, *L'Action française et la religion catholique*, p. 236, L'anarchie judaique.

519

Cours, 4, 41. Este ultimo pensamiento sería mucho más justo si Comte no entendiese lo «sobrenatural» en un sentido tan diferente del católico.

520

Citado por Mme. EDGAR QUINET, *Mémories d'exil*, t. 2 p. 434.

521

Catéch. Cf. MONTESQUIEU, op. cit., p. 117.

522

Cours, 5, 173-174 nota.

523

Polit., 3, 73. *Div*., 1, 2, 33; 467; «El noble y patente acercamiento del positivismo con respecto al catolicismo para la verdadera reconstrucción del orden intelectual y moral». Mill, 20 de noviembre de 1941 (7-8).

524

Hutton, 21 (7, Moisés, 66). Div., 1, 2, 217 (22, Descartes, 66); 337 (7, Gutenberg, 68). *Circ*., 41 (1854): «Es preciso transformar el sistema de hipocresía en un sistema de gobierno, prefiriendo el estado retrógrado al estado negativo, en una generación donde las direcciones pueden por sí solas alcanzar el estado normal».

525

Appel., 74-75. *Div*., 1, 2, 332: «La santa Liga que debe unir a los católicos y a los positivistas contra los protestantes». Es preciso obligar a «todas las almas equivocadas a escoger entre las dos únicas creencias que pueden verdaderamente plantear la cuestión del orden» (a Hadery).

526

Blign., 135 (10, Carlomagno, 69). *Inéd*., 2, 393, y 4 de octubre.

527

Div., 1, 2 (a Sabatier; 8, Arquímedes, 69).

528

Polit., 3, 553-555. *Div*., 1, 452 (a Laurent, tejedor, en la Cruz Roja; 2, Federico, 63).

529

Div., 1, 2, 332 (a Sabatier; 8, Shakespeare, 68); (a John Metcalf; 3, Aristóteles); 1, 401 (a Audiffrent; 8, san Pablo, 69). Al llamarlos ignacianos Comte quería liberar a los jesuitas de un nombre «vicioso en sí mismo».

530

Div., 1, 2, 360 y 361 (a Sabatier; 8, Shakespeare, 68, 17 de septiembre de 1856). *Girc*., 59: «Así, por todas partes han surgido ya los gérmenes de la gran alianza que las principales necesidades del siglo XIX han de desarrollar muy pronto entre las almas religiosas, contra el instinto irreligioso».

531

Inéd., 2, 318-319 (a Hardery; 12, Bichat, 67): «Toda la disciplina que ejercen los obispos descansa, en el fondo, sobre el presupuesto oficial, cuya supresión será una liberación para los sacerdotes, asentando su vida solamente en el único cuerpo dotado de verdadera consistencia en el catolicismo actual». Y 312 (al mismo, 19, Federico), 1898.

532

Cf. GEORGES DUMAS, *Revue de París*, 1 de octubre.

533

Inéd., 2, 380 (a Hardery; 26, César, 69).

534

Div., 1, 2; cf., p. 378; 27, Aristóteles: «... de cómo el positivismo no tiene ningún competidor real en la organización intelectual y moral del Occidente». Y a Edger; 1, san Pablo, 69 (p. 209): «El catolicismo, demasiado cegado por la protección oficial, no podrá según temo, comprender una Liga

semejante más que bajo la dura experiencia de los acontecimientos futuros; mientras que el protestantismo, desprovisto de autoridad legal, es más susceptible de superar esta penosa necesidad».

535

Inéd., 2, 381 (a Hardery; 26, César, 69). Así servirán «a la tierra», empíricamente destinadas al cielo».

536

Blign., 53 (4, Moisés, 64; enero de 1852).

537

No han faltado otras llamadas. Cf. la carta de un grupo de positivistas al arzobispo de París, 7 de julio de 1925: «Hacemos votos por que Vuestra Eminencia, así como la Iglesia que dirigís, reconozcan en la Religión de la Humanidad, no un rival y menos aún un enemigo, sino, por el contrario, una Religión amiga y aliada; una útil colaboradora en la regeneración de una sociedad gravemente enferma...» (citado por Georges BOUYX, *L'Eglise de l'Ordre*, I, p. 139). GEORGES DEHERME, *Auguste Comte et son oeuvre, le Positivisme*, pp. 114-115: La Iglesia católica debe comprender «que una alianza de esta naturaleza le es indispensable». Leon MONTESQUIEU, *Le realisme de Bonald*, pp. 11-12: «Resaltando la concordancia que hay en una gran parte de cuestiones importantes entre Comte y Bonald, habré facilitado, espero, esta alianza que Comte había deseado y buscado entre los defensores del orden social».

CAPÍTULO 3

538

En 1856, en el momento de publicar la *Synthèse subjetive*, escribe: «Me imagino que escribo en el año 1927, que debe constituir, según creo, el año 73 del estado normal. Entonces la reorganización occidental estará bastante madura para haber regenerado en todo las almas de la minoría».

539

Div., 1, 2, 238 (1, Homero, 67). *Blign*., 126-128 (10, Carlomagno, 63). Uno de los lazos lo constituían las *Circulaires annuelles* que Comte enviaba desde 1850 «a cada cooperado del libre subsidio excepcionalmente fundado para él». Se puede seguir, a través de su correspondencia, la solicitud envidiable con que Comte rodeaba a su «preciosa iglesia lionesa» y los trastornos que le causó: *Div*., 1, 76, 105, 130132, 140-143, etc. *Inéd*., 2, 148-159, 263-272.

540

Polit., 2. XX. *Circ*, 3.

541

Polit., 4, 551.

542

Polit., 1, 68.

543

Polit., 4, 535, 537, 548. *Hutton*, 58 (21, Moisés, 67): «Uno de los positivistas fracasados de que se rodea Littré». *Div*., 348-349. *Inéd*., 1, 84, 261. *Circ*., 20, 26, 27, 28. Comte preveía en un porvenir bastante próximo *(Div*., 1, 123; 8, Gutenberg, 64) «la lucha entre los verdaderos positivistas y los falsos..., entre los religiosos y los irreligiosos, basados éstos en un miedo a cualquier religión, especialmente si es positiva». «La guerra —añade haciendo alusión a sus dos 'esposas'— se continuará bajo dos banderas femeninas, la una verde, la otra roja; entre el ángel que tiene más de treinta años, y el demonio que acaba de llegar a los cincuenta y uno».

544

Div., 2, 107.

545

Charles Jundzill, «A Auguste Comte» (22, Descartes, 64).

546

Polit., 4, 463. Sin embargo, para evitar confusiones, no abusaremos de la palabra «catolicismo», aunque es muy precisa etimológicamente para designar la «iglesia nueva». *Div*., 1, 2, 193-194.

547

Cours, 5, 159, nota. *Polit*., 4533: «Exclusivamente susceptible de una verdadera universalidad».

548

Blign., 118. Cf. *supra*, c. 1, 2. Comte se ocupa activamente, en sus últimos años, de la «propagación de la verdadera religión»; *Circ*., 82-84, etc., alaba «el celo constante de un eminente apóstol de la naciente Iglesia americana». En 1884 y 1887, en sus circulares núms. 36 y 39, Pierre Laffite debía organizar, según su punto de vista, un completo «sistema de misiones» con objeto de extender «la buena nueva» (GRUBER, p. 135).

549

Hutton, 38: «La religión relativa, desembocadura normal de todas las demás». *Div*., 1, 2, 261.

550

Polit., 2, 19; 3, 10. *Div*., 1, 270, 276; 1, 2, 312. Comte añade que, según su propia experiencia, esta ley resume la evolución «tanto individual como colectiva».

551

Synthèse, dedicatoria y XVIII: «Terminar la revolución occidental haciendo prevalecer gradualmente la religión universal», etc. *Polit*., 3, 621: «Cuando las luchas y las facciones se encuentren agotadas, la Humanidad, preparada bajo la influencia, resurgirá necesariamente fundada sobre la paz y la unidad, el irrevocable advenimiento de la religión universal».

552

Hutton, 42-43.

553

PlERRE DUCASSE, *Méthode et intuition chez Auguste Comte*, p. 563. Sin embargo, Comte no se refiere al núcleo del culto católico; nada de estas invenciones recuerda el sacrificio de la misa.

554

Catéch., 115-121. *Div*., 1, 17-20; 1, 451: Los sacramentos entorpecen «toda la economía de la existencia real, según el lazo solemne de cada fase normal de la evolución privada con el organismo colectivo». *Inéd*., 2, 51, 3; 5, 94; 197-200, 267-268.

555

Catéch., 122: «Siete años después de la muerte, cuando todas las pasiones perturbadoras están bastante extinguidas, pero sin que las mejores pruebas especiales se hayan perdido aún, un juicio solemne, en el cual la sociocracia anticipa el germen a la teocracia, fija irrevocablemente la suerte de cada uno. Una vez pronunciada la incorporación, el sacerdote presida el pomposo traslado de los restos santificados que estaban hasta entonces depositados en campo civil y pasan a ocupar su lugar eterno en el bosque sagrado que rodea el templo de la Humanidad. Cada tumba se encuentra adornada con una simple inscripción, un busto o una estatua según el grado de glorificación que ha obtenido el mortal».

556

Blign., 15; *Polit*., 2, 61-62, 68-71; 362-363: «La religión de la Humanidad transforma definitivamente la noción quimérica y grosera de la inmortalidad objetiva, en que toda eficacia provisional se termina, en el dogma definitivo, tan noble como real, de la inmortalidad subjetiva

propia de toda naturaleza dignamente humana. Todo lo que tuvo de primitiva la hipótesis en sí misma, antisocial, cuando la sabiduría sacerdotal no final para consolidar y desenvolver nuestra verdadera sociabilidad, todavía más relativa en el tiempo que en el espacio». *Div*., 1, 10: «Después de esta transformación final, subsiste siempre la parte mejor de nosotros mismos, la que nos une a los demás, solamente ha desaparecido la personalidad».

Cf. ANTOINE BAUMANN, op. cit., pp. 247-248; «¡Oh, muertos!... mienten los que os llaman desaparecidos en la nada... Sois el polvo del que se encuentra formada la mejor parte de la Humanidad». Hay también un «infierno positivista» destinado a la «esposa indigna»; *Div*., 2, 389.

557

Div., 1, 441, 450. *Polit*., 1, 64; 4, 118-119: Madre, esposa e hija son las tres «patronas personales» del hombre, «ángeles guardianes» o «diosas domesticas». *Circ*., 95, 96. *Inéd*., 1, 213: En la madurez hemos «experimentado en toda su plenitud la santa experiencia de la mujer, que habiéndonos formado, primero como madre y accidentalmente como hermana, debe ser para nosotros esposa y, en segundo lugar, hija, para que todo nuestro valer moral se encuentre cultivado suficientemente». 2, 66: «Mi gran teoría sobre el culto público y privado de la mujer como preámbulo indispensable y estimulante continuo del culto de la Humanidad». *Blign*., 32: «Todo lo que me queda por desear para su íntimo desarrollo es una organización suficiente y una práctica conveniente del culto secreto que debe rendir a su angelical hermana...». *Hutton*, 35: «La adoración está sobre todo destinada a desarrollar nuestros instintos simpáticos... Al mejorarnos, perfecciona a los seres a que concierne, lo que constituye un nuevo motivo para extenderla a todos los hombres vivos».

558

Blign., 27: «La santa influencia femenina que domina subjetivamente mi segunda vida y que ha intervenido tanto en el esfuerzo moral de la religión» (10, Carlomagno, 69). Comte reprochará a Blignières «su sequedad radical con respecto a esta hermana en la que no puede de ninguna manera hacer fundar la adoración íntima como primer fundamento necesario del verdadero culto positivo. Sin embargo, no se puede escribir o hablar convenientemente sobre el conjunto del positivismo sin haber experimentado suficientemente la influencia femenina». *Inéd*., 3, 196, 202; etc.

559

Polit., 3, 621. *Circ*., 11: «La religión que reduce nuestra especie a su propia providencia».

560

Cf. BAUMANN, op. cit., p. 275.

561

Inéd., 3, 305.

562

Aún suprimimos en este lugar algunas de las frondas del nuevo árbol místico para reducirlo solamente al triple tronco. Cf. *Div.:* «Veréis... al Espacio, la Tierra y a la Humanidad constituir el triunvirato religioso, donde el 'Gran Medio' se une al 'Gran Fetiche' por el cielo y la doble envoltura terrestre, como se une el Gran Fetiche al Gran Ser por la vegetación, seguida de la animalidad. Éstos son los siete grados de la escala sagrada que nos incorpora, simpática y sistemáticamente, a toda la economía relativa, domina simultáneamente nuestros sentimientos, nuestras teorías y nuestra actividad pública y privada».

563

Synthèse, 24; cf. 18-23. 48, 53. *Inéd.*, 2, 375: «La síntesis subjetiva realiza «la irrevocable institución del triunvirato religioso ente el Espacio, la Tierra y la Humanidad, que conjuga íntimamente la razón concreta. Lamento que un positivista tan completo como usted permanezca extraño a este progreso decisivo, en el que comienza la edad poética de nuestra doctrina, en la que mi primer Tratado estableció la superioridad filosófica y donde mi obra principal extrajo su supremacía religiosa» (a Hadery; 11, César, 69).

564

MAURRAS, *L'Avenir de l'inteligence*, p. 157.

565

Cf. MAURICE MULLER, quien dice caracterizando a Comte: «Lo contrario de un artista, pero un genio de la coherencia hasta las fronteras de lo absurdo». *De Descartes a Marcel Proust* en Ê*tre et Penser*, T, p. 73.

566

Div., 1, 178-179 (a Armand Marrast, 7 de enero de 1832). Y a Eichtal, 6 de diciembre de 1828, sobre los saint-simonistas: «No tardarán en hundirse en el ridículo y el descrédito. Imagínese usted que sus cabezas se han ido exaltando poco a poco hasta el punto de que se trata ahora nada menos que de una nueva religión verdadera, algo así como una encarnación de la divinidad en Saint-Simon. En fin, que no falta más que una misa nueva, y esto no se hará esperar mucho con la marcha que llevan las cosas» *(Littré*, p. 107).

567

Cf. las últimas palabras de Saint-Simon en el *Globe* del 30 de diciembre de 1831: «La última parte de mis trabajos, el nuevo cristianismo, no será comprendido enseguida. Se ha creído que todo sistema religioso debía desaparecer porque se había conseguido probar la caducidad del sistema católico. Es un error, la religión no puede desaparecer del mundo: no hará más que transformarse». A esto es a lo que llegará también Comte.

568

Inéd., 1, 69 (a Michel Chevalier, 5 de enero de 1832). Cf. la carta de D'Eichtal a Lamoricière, 15 de enero de 1830: «Comte es un hombre al que la cultura exclusiva de ideas científicas ha reducido a un verdadero embrutecimiento: es un eunuco moral. Todo lo que es sentimiento, lo que es poesía, es decir, manifestación del sentimiento, es algo de lo que ha hecho completa abstracción, o mejor aún, que desconoce radicalmente...» (ROUVRE op. cit., p. 138, nota).

569

Journal d'un chrétien philosophe, pp. 245-246 (8 de septiembre de 1921). P. Ducassé cita este testimonio en *Essai sur les origines intuitives du positivisme*, p. 263. Pero conviene señalar que Gillouin no sacaba esta interpretación más que siguiendo la que creemos que es poco objetiva. Según él, Comte habría considerado su propio sistema como inacabado; al final de su vida «se dirigía hacia el cristianismo», y su pensamiento quedaría abierto. El 19 de diciembre, comprobando que Comte ignoraba en absoluto «el nuevo nacimiento», Gillouin escribía: «Es preciso, pues, 'realizar' el positivismo hasta que se convierta en alabanza a Dios y servicio a Jesucristo, y así, después de habernos librado del orgullo individual, no una a la ley del mundo y de las apariencias, pero que nos conduzca, por medio de la humildad, a la adoración» (p. 282).

570

Hutton, 35-36.

571

Synthèse, 25 y 14. Cf. Baumann, p. 256: «Mi pensamiento se vuelve, ahora, hacia esos hombres primitivos que adoraban con ternura sencilla al árbol que les proporcionaba los frutos, al astro que les calculaba con sus rayos, al animal que les proporcionaba la leche, la lana y la carne. Admiro la sabiduría que se escondía por debajo de estos infantilismos».

572

Polit., 2, 76.

573

Div., 1, 2, 372-373. El Gran Medio «será siempre concebido... como una institución completamente artificial». *Synthèse*, 15: «Venerar la Fatalidad sobre la que reposa el conjunto de nuestra existencia».

574

Polit., 4, 87.

575

Caird, pp. 130 y 132-133. Cf. pp. 129-130: Comte percibe que «la idea de una necesidad exterior indiferente debe constituir un obstáculo para la unión perfecta de la sumisión y del amor. Recurre a la poesía para hacer renacer el espíritu del fetichismo y para reanimar al mundo por medio de las imágenes de los agentes divinos de la benevolencia. Comte desemboca de esta manera en lo que se ha llamado el sistema de 'la teneduría de libros espirituales por partida doble', que permite a la imaginación hacer revivir en un objeto práctico las ficciones destruidas por la ciencia. La poesía... debe hacernos olvidar en nuestro culto el antagonismo de la Naturaleza y de la Humanidad, y reconciliarnos con el destino prestándole la apariencia de providencia. Es evidente que de esta forma la poesía se convierte en una especie de superstición querida...».

576

Polit., 1; 101. El mismo convencimiento en lo relativo a la gracia. *Inéd*., 99. «El positivismo se apodera definitivamente de los antiguos dominios de la gracia... La gracia... no depende de los caprichos divinos: hubiera sido un sacrilegio el intentar buscarle leyes. Nosotros, por el contrario, no considerarnos estas sublimes funciones cerebrales como más susceptibles que las demás para ser ordenadas dignamente».

577

Catéch., 84-85, 96. Sin embargo, sobre la «sublime contradicción» de un desinterés semejante, véanse las cartas a Thoulouze, 28, Aristóteles, 67 *(Div*., 3, 139).

578

Polit., 2, 77. *Inéd*., 2, 33-34, etc. Cf. Cuad. de Rouvre, op. cit., pp. 462-463.

579

Véase, especialmente, *Ma quatriéme Sainte-Clotilde*, 25 de junio de 1848, en *Test*. 128-129; cf. 135: «Lejos de enfriarme con respecto a la Humanidad, tú me la haces aún más querida desde que veo en ti su imagen»; 129: «Tu culto me ha permitido gustar mejor la satisfacción y el encanto directo de las simpatías universales...». *Polit*., 3, XXVII: «Estas santas murallas impresionadas siempre con la imagen adorada, me ayudaron a desarrollar diariamente el culto de la mejor personificación del Gran Ser».

580

Antes de que se instituyera, sinceramente, pero muy tarde, en profesor de castidad, sabemos cómo fue la vida de Comte y él mismo no nos ha ocultado sus desagradables insistencias acerca de Clotilde Vaux.

581

Blign., 63-64. Cf. MONTESQUIEU, op. cit., p. 24.

582

Hutton, 35.

583

Catéch., 62. *Inéd*., 2, 42: «A la teología como dogma, respondía la teocracia como régimen y la teolatría como culto. Igualmente, a la sociología como dogma final, debe corresponderle la sociocracia como régimen y la sociolatría como culto». Y 3, 78-79.

584

Catéch., 55.

585

Cours, 6, 518.

586

Disc., 34.

587

Disc., 83.

588

Catéch., 253.

589

Val., 120 (21 de mayo de 1824).

590

Synthèse, prefacio. *Blign*., 68.

591

Hutton, 72.

592

Test, 55.

593

Cf. SAINT-SIMON, *Oeuvres*, 4, 153-155 (Durkheim, *Le socialisme*, pp. 168-169).

594

Synthèse, prefacio.

595

Test., 21. *Blign*., 68-69, 79, 98, 121. *Div*., 1, 319: «El subsidio positivista, del que depende la salida del núcleo sacerdotal». *Circ*., passim.

596

Cours, 5, 50. *Disc*., 21-22. También «la verdadera ciencia, lejos de estar formada por simples observaciones, tiende siempre a prescindir, en lo posible, de la observación directa, sustituyéndola por esta previsión racional que constituye, desde todos los puntos de vista, el principal carácter del espíritu positivo».

597

Cours, 6, 8. «Amontonan las experiencias, decía el mismo Basard en 1829, disecan la naturaleza toda... Añaden hechos más o menos curiosos a hechos anteriormente observados. Pero ¿cuáles son los sabios que clasifican y coordinan estas riquezas acumuladas en desorden?».

598

Disc., 92-94. *Mill*, 404 (23 de enero de 1846): «Todo nuestro régimen provisional de especialidad dispersante debe desaparecer». Carta de Ch. Jundzill a A. Comte, 1 de febrero de 1848: «El deplorable espíritu de especialización dispersa».

599

Cours, 5, 69. Cf. MONTESQUIEU, p. 236-237.

600

Polit., 4, 535.

601

Disc., 38. *Synthèse*, 1.

602

Blign., 61, 102, 110. *Div*., 1, 2, 93, 117, 159, 163. *Synthèse*, prefacio; oct. *Test*., 21-22. «He fijado recientemente, para los sacerdotes y vicarios, las condiciones enciclopédicas que garantizarán al público, y también al Gran Padre, la aptitud teórica de los filósofos, una vez que estén suficientemente probadas las cualidades morales. Estas pruebas, que se sucederán con unos intervalos de uno a tres meses, consisten en siete tesis impresas, para el grado de postulante, sobre las siete ciencias fundamentales; siete días después de la recepción, cada tesis se completará públicamente con un examen oral...».

603

Div, 1, 131.

604

Div., 1, 179, 182; 1, 2, 298.

605

Blign., 112.

606

Synthèse, XI y 10-12; cf. 2: «La poesía tiene necesidad de asimilar el mundo al hombre en tanto que le permite la unión de las nociones emanadas de la filosofía». Ahí está, con otras palabras, «esta unión de la positividad con el fetichismo, que se unen para instituir la síntesis subjetiva para consolidar la sinergia desarrollando la simpatía».

607

BAUMANN, op. cit., p. 263, resumía así las exigencias de Comte con respecto al sacerdote positivista: «El Maestro quería que reuniese una gran inteligencia y un saber enciclopédico, el poder de amar que tiene la mujer y la energía del proletario».

608

Div., 1, 2, 58. A. Thales Bernard (28, Aristóteles, 62).

609

Circ., 30, 76.

610

Opúsc. (tercer opúsculo).

611

Cours, 4, 25-30: «Sin la conquista y el uso de esta libertad ilimitada de pensar no se puede preparar ninguna reorganización verdadera»; por el contrario: «¿No es evidente que una tendencia semejante es, por su naturaleza, radicalmente anárquica y que si pudiera persistir indefinidamente impediría toda verdadera organización espiritual?». *Polit*., 3, 619.

612

Blign., 8, 118, 120.

613

Hutton, 76-77 (1, Homero, 68). Es necesario satisfacer la «necesidad actual de un digno fanatismo». A Leblais, 15 de Moisés (Div., 1, 132).

614

Mill, 289-290 (25 de diciembre de 1844). *Synthèse*, 31. *Blign*., 7-8. *Polit*., 4, 553: La religión universal es «más positiva que cualquiera otra ciencia».

615

Cf. GOUHIER, 1, 25, nota 33: «Se decía, de buena gana, a final del siglo XVIII, que hacía falta una religión para el pueblo. Esta idea no es la aquí señalada. La de Comte es la contraria. Restablece la unidad espiritual entre las clases, más allá de la diversidad de las culturas, por medio de la comunión de un mismo saber. El contenido del pensamiento popular es el del pensamiento científico: el marino y el astrónomo conocen las mismas leyes del cielo; pero el marino cree lo que dice el sabio, mientras que el sabio sabe el porqué de lo que dice. La ciencia positiva será objeto de fe para los que no hayan tenido tiempo o medios de adquirirla».

616

Blign., 10. *Hutton*, 77.

617

Synthèse, 31.

618

Blign., 131.

619

J. LACROIX, op. cit., p. 93. COMTE, *Opúsc.*, 98.

620

Inéd., 1, 7 (a Buchholz, 18 de noviembre de 1825): «¡Qué admirable propiedad la de la filosofía positiva, la de poder de esta manera, a pesar de las diferencias de organización, de edad, de educación, de clima y de lengua, de gobierno y de costumbres sociales, en fin, sin relación alguna, determinar espontáneamente una comunión de ideas, que no ha podido ser forjada ni mantenida en otras épocas más que por la acción combinada sin cesar de medios artificiales y violentos, exigiendo también como condición primera cierta comprensión general y permanente de la actividad intelectual!».

621

Val., 121: «Ésta es una doctrina para predicarla y extenderla por todas partes, como lo fue el Evangelio en su tiempo; por esto, antes de que se dirija a los hombres clarividentes, no debe la masa participar en ella». Esta carta es de 1822; pero en 1820 en la «Sommaire Apreciation de l'ensemble du passé moderne» *(Opúsc.*, 10-11), Comte escribía: «El poder espiritual, siendo por naturaleza conjeturable, debe exigir la más grande confianza y sumisión por parte del espíritu. Ésta es la condición indispensable para su existencia y su acción. Por el contrario, la capacidad científica positiva, concebida como directora de los asuntos espirituales de la sociedad, no exige ni creencia ciega ni, incluso, confianza, por lo menos por parte de todos los que son susceptibles de entender las demostraciones; en cuanto a los otros, la experiencia ha demostrado suficientemente que su confianza en las demostraciones unánimemente emitidas entre los sabios positivos no puede nunca ser perjudicial y que este género de confianza, en una palabra, no es susceptible de abuso».

622

Mill, 399 (27 de enero de 1846).

623

Cours, 4, 58.

624

Polit., 4, 205-206.

625

Div., 289 (12, Descartes, 67). *Val.*, 18 de enero de 1826.

626

Hutton, 69.

627

Blign., 14, 132. *Hutton*, 59. *Inéd*., 1, 84: Los positivistas irreligiosos «llevan todos, como Littré, en su cerebro, grabada la impronta de la reprobación moral por la ausencia del gran sentimiento de veneración, única fuente posible para la regeneración occidental.

628

MONTESQUIEU, op. cit., p. 121. Análisis del sentimiento comtiano de la veneración en BAUMANN, p. 257: «A decir verdad, nuestra naturaleza será siempre demasiado imperfecta para que el deber se despoje en un momento de lo que tiene de severo a nuestros ojos. También la religión de la Humanidad conserva la sumisión como una virtud indispensable. Pero ésta es una virtud restrictiva que impide más bien obrar mal que incitar a obrar bien. El amor puede mezclarse a ella y ennoblecerla. Entonces surge la veneración, es decir, el amor consciente de que se dirige hacia algo más grande y más fuerte que él mismo. Los santos amaron a la Humanidad, como santa Teresa amó a Jesús; será suficiente a los demás no olvidar nunca el estado de estrecha dependencia en que se encuentran con respecto a la Humanidad».

629

Blign., 58.

630

Hutton, 91 (10, Dante, 68). *Inéd*., 2, 254-255 (a Hardery; 6, Gutenberg, 65): «En el fondo, Etox está afectado, hasta lo incurable, de la enfermedad occidental que yo he catalogado en el cuadro positivo de la patología cerebral con el título orgullo-vanidad crónica. Pero, por expresivo que sea este nombre, sacado de los caracteres más intensos, no indica, en modo alguno, la causa esencialmente mental, de una perturbación de este tipo. De todas maneras, aunque esta rebelión del individuo contra la especie empieza siempre en la inteligencia, no tarda en viciar los sentimientos, en los que la turbación consolida y desarrolla el desorden espiritual. Los retrógrados están, en principio, tan afectados como los revolucionarios, puesto que carecen de sumisión reflexiva».

631

Circ., 22. *Div*., 1, 290: «No confiaría a nadie el sacerdocio que no satisfaga tal condición».

632

Comte escribía a Armando Marrast, el 7 de enero de 1832, criticando a Saint-Simon: «Ejercer, con vagas y enfáticas declaraciones, una influencia sobre algunos devotos o devotas que han hecho, generalmente, abnegación de su individualidad intelectual y moral, no creo que pueda inspirar

atracción más que a espíritus mediocres unidos a caracteres débiles. Si yo quisiera manifestar mi superioridad, desearía sujetos menos dóciles».

633

Circ., 24, 75: Como fundador, tengo necesidad de auxiliares dignamente sometidos.

634

La Fin et les moyens, tr. fr. Castier, p. 326. «Las gentes que lanzan semejantes acusaciones lo hacen, entiéndase bien, porque no desean incurrir en ninguna responsabilidad, cualquiera que sea, sino que prefieren retirarse al fondo de sus laboratorios cerrados y divertidos realizando investigaciones de un interés delicioso, etc.».

635

Memoire introductif à la recherche colective, op. cit., pp. 18 y 83.

636

Cours, 6, XXV-XXXVI, y nota. *Div*., 1, 2, 152: «Dieciséis años de una práctica escrupulosa me han hecho amar, cada vez más, esta higiene cerebral» (6 de abril de 1854), 238, 320, etc. *Inéd*., 3, 27: «Dieta cerebral que me sirve, desde hace largos años, para asegurar mejor la pureza, la originalidad y la consistencia de mis propias concepciones» (25 de octubre de 1846). *Mill*, 2, 48, 121.

637

Val., 99 (1819). «Haría muy poco caso de los trabajos científicos si no pensase continuamente en su utilidad para la especie; preferiría, de lo contrario, divertirme en descifrar logogrifos muy complicados». Según Comte, escribe G. CANTECOR, *Le Positivisme*, p. 48: «No es la verdad el criterio de los elementos legítimos de la ciencia sino la utilidad y, particularmente, la utilidad social. Esto está bien, sin duda alguna, en la lógica del sistema; pero no lo está, aunque lo diga Comte, en la lógica de la historia. No es continuador en esto de Galileo y Newton, sino que los condena».

638

Auguste Comte et le positivisme, p. 59. Cf. *Caird*, p. 113: Comte afirma con energía en las últimas obras «que el arte más que la ciencia es el verdadero objeto de la inteligencia humana y que sería deseable y útil el detenernos en concepciones ideales, sobre las que las pruebas científicas no tuvieran ninguna influencia, con tal que estas concepciones fueran favorables al desarrollo del sentimiento altruista».

639

Cours, 2, 11; 3, 279, etc. ¿No llega a decir *(Polit*., 4) que bastaría estudiar en astronomía el Sol y la Luna, quizá en rigor, los planetas conocidos por los antiguos? Véase el comentario de PAUL LABERENNE, en *A lumière du marxisme*, t. 2, p. 93.

640

Blign., 8.

641

Stuart Mill lo ha registrado con pesar, op. cit., pp. 177-178. Test., 123: «Ciega tendencia la de acumular indefinidamente especulaciones de cualquier clase, casi siempre ociosas, si es que no son quiméricas» (Ma *troisième Sainte-Clotilde*, 2 de junio de 1847).

642

Div., 1, 2, 299: «Yo puedo comprobar cuánto depende la síntesis de la simpatía». Carta a Papot: «El orden normal, o la simpatía, conduce a la síntesis y finalmente a la sinergia». *Circ*., 59: «Las almas verdaderamente religiosas, dispuestas a la síntesis por la simpatía». *Polit*., 1, 679: «La preponderancia del corazón sobre el espíritu debía establecerse en mi propia naturaleza...».

643

Div., 368-369.

644

La philosophie d'Auguste Comte, p. 345. La misma dulcificación en ALAIN, *Elements d'une doctrine radicale*, p. 69: «El verdadero poder espiritual, según nuestro filósofo, es solamente espiritual, obra aclarando la opinión, es decir, por la palabra y la escritura solamente». Igualmente F. PECAUT, en la introducción a su edición del *Catéchisme*, p. XXX.

645

Cours, 4, 26-28.

646

Blign., 131. *Hutton* (1855).

647

Op. cit., p. 262.

648

Op. cit., p. 162.

649

Polit., 5, XXXIX: «El poder espiritual, el más difícil de todos..., es, sin embargo, más susceptible de condensación. Empieza necesariamente por una cabeza única, donde residen todas las instituciones esenciales, tanto del culto y del régimen como del dogma. Esta ley, que se puede ver claramente en san Pablo, el único fundador verdadero del catolicismo, conviene también al positivismo, más completo y mejor coordinado...».

650

Polit., 277, 20, 110: «El ascetismo y el quietismo inherentes a las creencias católicas»; 343: «La religión positiva... decide irrevocablemente la preponderancia del Estado», «la sociedad religiosa está sobre todo destinada a consolidar y desarrollar la sociedad civil» y «la extensión superior de la Iglesia no le autoriza nunca a considerarse como representante del verdadero Gran Sacerdote en mayor grado que los Estados...».

651

Opúsc., 39.

652

Opúsc., 93.

653

Circ., 28-29.

654

Polit., 1, 89; *Div*., 1, 231; *Mill*, 13-14: «Yo sé que al proclamar la necesidad actual de una abierta separación sistemática entre la vida especulativa y la activa, entre la acción filosófica y la política, que corresponden a la antigua división entre el poder espiritual y el temporal, ataco directamente al más universal y profundo de los prejuicios revolucionarios propios de la gran transición moderna» (17 de enero de 1942). Cf. SAINT-SIMON, DURKHEIM, *Le socialisme*, p. 207.

655

Circ., 51, 81: «La posteridad considerará que el estado normal de la Humanidad ha empezado espiritualmente durante el año que ahora ha terminado, puesto que la religión positiva, instituida por completo el año precedente, se ha ocupado ahora de la instauración política de la transición final».

656

Polit., 3, XXXVII.

657

A. Hardery (20 de enero de 1853). *Mill*, 23 (4 de marzo de 1842).

658

Cf. GOUHIER, 1, 17-18, nota.

659

Polit., 1, 90. *Blign*., 120.

660

Div., 1, 2, 107.

661

Blign., 35-36 (25, Dante, 63). *Inéd*., 1, 188; 2, 324. *Circ*., 85: «... realizar enseguida depurados y combinados el imperio universal que Mahoma prometía a los verdaderos creyentes y el reino general que Cromwell anunciaba a los santos».

662

Blign., 74; *Inéd*., 3, 219: «La instalación política del positivismo debe realizarse de manera completamente distinta a la del catolicismo. Éste, absolutamente inadecuado para la vida pública y habiendo surgido, por una parte, bajo un régimen muy poderoso aún, no pudo subir al gobierno más que a fuerza de penetrar en la sociedad. Por el contrario, el positivismo, apto inmediatamente para reglamentar la sociabilidad y llegando en medio de una anarquía en la que el poder está esencialmente vacante, no prevalecerá en la sociedad más que después de haberse apoderado del gobierno, tanto espiritual como material, por medio de la preponderancia de los mandos prácticos y de los consejeros teóricos». Y 2, 119-120.

663

Polit., 3, XLIII. *Div*., 1, 69; 71. *Opúsc*., 59. La fase de constitución del sistema también es breve. Comte escribe a Deullin el 20, Homero, 65 *(Inéd*., 1, 246): «El advenimiento social del positivismo necesita más de hombres prácticos dignos que de eminentes consejeros».

664

Caird., p. 53.

665

Div., 1, 216-217 (a Dauilin; 18, san Pablo, 64). «Los banqueros son los generales naturales de la industria moderna. Con este título el positivismo les reserva la supremacía temporal del Occidente, cuando sus disposiciones morales y mentales estén a la altura de su destino social, y cuando el digno advenimiento del verdadero poder espiritual haya desembarazado al gobierno propiamente dicho de toda tarea teórica. Especialmente de esta minoría (la de la industria) debe salir la nueva caballería...».

666

Cours, 6, 570-620. *Polit.*, 2, 306; 4, 348, etc. Los marxistas observan que en contra de Comte, «Marx ha rechazado siempre estas necias descripciones de la ciudad futura». LUCY PRENANT, *A la lumière du marxisme*, t. 2, p. 56.

667

«Sinergia», palabra cada vez más frecuente en los últimos años de Comte. Ya Mill, el 4 de marzo de 1842, dice: «La nueva sinergia europea de las cinco poblaciones occidentales».

668

Circ., 30.

669

Opúsc., 4: Separation générale entre les opinions et les désires, julio de 1819. Y p. 46: Sommaire appréciation de l'ensemble du passé moderne, abril de 1820.

670

Opúsc., 69: *Plan de travaux...*, mayo de 1822. *Catéch.*, 309: «Toda elección de los superiores por los inferiores es, en sí misma, anárquica».

671

Circ., 27, *Appel.*, *Hutton*, 13-14 (25, Bichat, 65): «Hasta los conservadores repugnan el positivismo en vista de que, después de los primeros contactos, nos miran como una nueva secta de revolucionarios. Pero este grosero desprecio no dejará de disiparse a medida que la religión positivista se encuentre más desarrollada y sea mejor conocida».

672

Inéd., 2, 167 (8, Gutenberg, 65).

673

Circ., 17, 40; 53: «Para acelerar la aparición de la doctrina regeneradora es preciso llevarla a los conservadores, únicos que representan las disposiciones y costumbres que exige su instauración».

674

Circ., 5, 8-9: «Este fin de la anarquía occidental exige dos construcciones principales: la una, teórica; la otra, práctica, naturalmente conexionadas: la instauración del nuevo poder espiritual y la incorporación normal del proletariado a la sociedad moderna. La Edad Media nos ha legado irresistiblemente este doble programa que supone una íntima combinación entre los verdaderos filósofos y los dignos proletarios».

675

Se necesita mucha buena voluntad y confianza en la elasticidad de las palabras para llegar a decir, con F. PECAUT (introducción al *Catéchisme Positive*, p. XXIX), que Comte «libera y proclama el principio moral de la democracia»...

123

Disc., 100, 102, 109; *Circ*., 83: «Los proletarios de ambos sexos deben sentir, de corazón y de espíritu, mejor que los letrados, la verdadera filosofía de la historia». *Mill*, 229-230 (1 de mayo de 1844); estos elogios se deben, especialmente, a la fidelidad del auditorio popular reunido por Comte en su curso público semanal.

677

Polit., 1, 129; 3, XLI-XLII. *Test*., 21. *Inéd*., 1, 211.

678

Disc., 101-103. *Inéd*., 2, 206.

679

Precauciones, por otra parte, curiosas: *Polit*., 1, 222: «Los corazones proletarios se purificarán, habitualmente en los salones femeninos, de los gérmenes renacientes de violencia o de envidia, bajo una irresistible solicitud en la que podrán apreciar la santidad». Confesemos con PAUL LABERENNE, loc. cit., p. 97, que «los elogios que Comte hace de los obreros tienen, a pesar de su evidente sinceridad, algo de necio y también de convencional que está a cien leguas de los análisis despiadadamente precisos y, sin embargo, tan humanos de Marx o de Engels sobre la suerte de las clases trabajadoras en ciertos países».

680

Circ., 81. Se ha exagerado algunas veces demasiado el sentido de la palabra de Comte al decir que «el proletariado acampa en medio de la sociedad occidental sin estar todavía ordenado» *(Polit*., 2, 411). Es preciso tomar esta palabra en su sentido más literal: es una pura cuestión, dice Comte, de «mobiliario» y «domicilio». Preconiza un sistema para facilitar la «venta de pisos» a los proletarios. De esta manera, añade, «nuestros bárbaros» se establecerán y esto será el «simple complemento final de la existencia sedentaria» *(Inéd*., 2, 60-61). Esto podría ser, añadimos nosotros, un avance en su esclavitud.

681

Div., 1, 367-368 (1, Homero, 69).

682

Circ., 72-73.

683

Plan des travaux..., *Opúsc*., 105-109.

684

Circ., 9.

685

El nombre es de GOUHIER, *La Vie d’Auguste Comte*, p. 221; cf. *La jeuneusse*..., 3, 390-391. Hay ya un punto de vista parecido sobre la teoría moderna del mito.

686

Circ., 102. *Polit*., 4, 42-45.

687

Circ., 27.

688

Cours, 4, 135. *Appel*., 14-15. *Catéch*., 6, 359 («la sociocracia final»). 368 («el estado final de Occidente»). *Polit*., 3, XXXI: «De esta manera surge una disciplina irrechazable, apta para librar por fin al Occidente de los sofistas y los retóricos...», «volver a entrar bajo el dominio del corazón».

689

Appel., 54. MONTESQUIEU, *Les consécrations positivistes*, p. 34: «El sentimiento que permite la conservación social, es el apego que nos debemos para guiarnos en la vida y que son nuestras luces más preciosas».

690

Polit., 2, 182. «El desarrollo continuo del verdadero Gran-Ser identifica cada vez más la existencia doméstica y la existencia política, según una conexión creciente entre la vida privada y la pública».

691

Catéch., 298. *Appel*., 71. *Disc*., 145. *Polit*., 1, 129, 311. LEVY-BRUHL, op. cit., p. 374-375. Nos parece vano el esfuerzo de pretender demostrar que Comte concilia la autoridad y la libertad, el derecho y el deber.

692

Inéd., 3, 114 (a M. de Thoulouze; 15, Gutenberg, 64): «Esta unión es sólo real y el individuo no existe más que por una abstracción, por otra parte indispensable. Si usted ha hecho meditaciones biológicas, comprenderá que, según su naturaleza, eminentemente sintética, existe el mismo régimen para todo el reino animal, especialmente superior, en el que la unidad biológica consiste en la especie y en modo alguno en el individuo, que no es más que una parte realmente inseparable y de otro modo incomprensible». *Polit*., 2, 13: «Este gran dogma sociológico no es en el fondo más que el desarrollo de la noción fundamental elaborada por la verdadera biología sobre la subordinación necesaria del organismo con respecto al medio».

693

Polit., 3, 499. *Catéch*., 299-300: «El positivismo no admite nunca más que deberes, en todos, con respecto a todos, pues su punto de vista, siempre social, no puede dar ninguna noción de derecho, que se funde constantemente en la individualidad... ¿En qué fundamento humano podría basarse la idea del derecho?... Ya que no existen los derechos divinos, esta noción debe borrarse completamente, etc.». Polit., 3, XXXVI: «Todo ciudadano digno se convierte entonces en un funcionario social».

CONCLUSIÓN

694

Div., 1, 297 (a Audiffrent; 25, Descartes, 67).

695

MAINE DE BIRAN, *Défense de la philosophie* (Naville, 3, 209).

[696]

Inéd., 2, 302-303: «El positivismo renovará la existencia humana desarrollando la cultura sistemática de los instintos simpáticos. Mientras permanezcan ignorados por las creencias oficiales, sus consecuencias no podrán ser más que empíricas. Además se podrá recibir la existencia de la teoría. La principal superioridad de la religión positiva consiste en establecerse, esencialmente, en el dominio de la gracia, antes rebelde a todas las leyes. Desde este momento el conocimiento y la mejora de nuestra naturaleza nos deben procurar medios felices que el pasado no nos proporcionó» (a Hadery; 36, Dante, 67). *Polit.*, 4, 526: «El estadio final está completamente concebido, una vez vista la solución que reemplazan al teologismo y la guerra».

[697]

Cf. *Polit.*, 3, XXXV: «El altruismo, cuyo imperio no puede convertirse jamás en opresión».

[698]

BAUMANN, op. cit., p. 222.

[699]

Polit., 2, 42 y 674.

[700]

DEHERME, *Aux jeunes gens...*, p. IV; cf. 45, 51-101.

[701]

Cf. MAURRAS, *La Contre-révolution spontánée*, p. 92: «A la Revista bimensual se añadió un Instituto cuyas enseñanzas se basaban en la concordancia práctica de las ideas de Bonald y de Comte, de Maistre y de Renan, del dogma católico tradicional y la experiencia histórica...». El parentesco entre el positivismo y el tradicionalismo ha sido señalado recientemente con gran profundidad por Jean Lacroix, op. cit.; por ello no hemos tocado este punto. Para Comte, la «filosofía católica» es el sistema de Maistre o de Bonald: *Cours*, 4, 146 (lección 46).

[702]

Inéd., 1, 142: «Pero experiencias diarias me prueban cada vez más que los católicos sinceros... son más accesibles al positivismo que los revolucionarios». 130, 1, 273: «Veremos que se repetirá frecuentemente el caso, ya ocurrido, de la ascensión directa del catolicismo hasta el positivismo sin pasar por ningún negativismo», etc. Cf. DEHERME, op. cit., 60: «Comte se ha esforzado en preparar un camino aterciopelado entre el teologismo que terminaba y el positivismo naciente».

[703]

Se encontrará en un artículo de JEAN DELVORE, *Auguste Comte et la religion (Revista de Historia de la Filosofía*, 1937), una crítica profunda de la religión de Comte y de su idea del Gran-Ser. Crítica tanto más significativa por cuanto que procede de una simpatía entonces completa, y que concluye demostrando cómo los elementos imaginarios de la religión comtiana denuncian, en el fondo de la doctrina práctica, un vacío que solamente se podría llenar con el Ser divino.

704

Polit., 1, 254; 2, 59; 3, 455.

705

EDOUARD THURNEYSEN, *Dostoievski ou les confins de l'homme*, tr. Maury, p. 156.

TERCERA PARTE

INTRODUCCIÓN: DOSTOIEVSKI PROFETA

706

E. M. DE VOGUÉ, *Le Roman russe* (1886), c. V, pp. 246, 255 y 256.

707

Carta a la librería Plon, 30 de octubre de 1884. Compárese con HENRI TROYAT, *Dostoievski* (1940), p. 95: «La milagrosa sinfonía de Los hermanos Karamazov». El alemán SHOLZ es el primero entre los críticos contemporáneos (1889) que afirmó que Dostoievski no había descendido después de la novela *Crimen y castigo*. Cf. MAXIME HERMAN, *Przybyszewski y Dostoievski* (1938, p. 20). No hablemos de JULES LEMAITRE, que en un artículo, célebre en su tiempo *(Revue des Deux-Mondes*, 15 de octubre de 1895), reducía la aportación de Dostoievski a la figura de Sonia, para terminar por decir que nuestra literatura tenía un personaje mejor en la Fantine de *Los miserables*.

708

Léase, por ejemplo, el asombroso prefacio que E. Halperine-Kaminski pone al volumen que titula: *L'Esprit souterrain*, o esta advertencia del mismo traductor a la narración que titula *Précoces* y que publica a continuación del *Diario de Raskolnikov* (1930, p. 110): «Todavía hoy, cuando la obra de Dostoievski goza de un valor universal, su novela maestra no podría ser difundida más que adaptada, tal como se ha hecho desde el principio». *Précoces*, en efecto, fue compuesto con los pasajes de *Los hermanos Karamazov* que se refieren a los niños con los que entra en relación Aliocha. Estos pasajes, así tratados fuera de la obra, son, sin embargo, esenciales a la vez para la estética y el sentido profundo de la novela; Dostoievski escribía el 16 de marzo de 1878: «He pensado y comenzaré muy pronto una gran novela, donde habrá, entre otros personajes, muchos niños».

[709](#)

Con respecto a *Los endemoniados*, seguramente una de las novelas más extrañas que concibió Dostoievski y que escribió en Dresde, el público ruso pensó que era la novela madurada en el extranjero y que se veía claramente que el autor había perdido el contacto con la tierra rusa... HENRI TROYAT dice muy bien que es «absurdo el pretender, como algunos hicieron, que los héroes de Dostoievski son esencialmente rusos». Cf. EDOUARD THURNEYSEN, *Dostoievski ou les confins de l'homme*, tr. P. Maury, p. 94: «Conocemos bien el tono de menosprecio que se esconde al afirmar que se trata de 'hombres y almas rusas'».

[710](#)

CHARLES ANDLER escribía aún en 1930: «En resumen, la obra del novelista ruso, como la de Zola o de Flaubert, está dentro del lago pantanoso que arrastra al abismo del arte naturalista, es decir, el arte del pesimismo más decadente». *Nietzsche et Dostoievski*, en *Mélanges offerts à Fernand Baldensperger*, t. I, p. 14.

[711](#)

NICOLÁS BERDIAEV, *L'esprit de Dostoievski*, tr. fr., p. 125. Cf. SERGE PERSKY, *La vie et l'oeuvre de Dostoievski*, p. 25: «No tenía ninguna noción de psiquiatría y se puede decir que fue el mejor pintor de los nerviosos y esto lo debe a su genio adivinador, no a su cultura». El mismo autor, p. 162, pone el ejemplo de Nelly en *Humillados y ofendidos:* «Se observa en ella lo que se llama 'carácter epiléptico'. Dostoievski describe las características con tal exactitud que parece haberlas copiado de un moderno tratado de psiquiatría. Pero es preciso añadir que cuando escribía sus novelas no se conocía tan bien como ahora el 'carácter epiléptico': el escritor se ha adelantado a la ciencia».

[712](#)

Segundo Concilio de Orange (529), canon 220. S. AGUSTÍN, *In Joannem*, 5, 1: «Todo en el mundo es mentira», hacía decir Dostoievski a Svidrigailov, *Les carnets de Crime et châtiment*, tr. Boris de Schloezer, p. 187. Cf. a Strakhov: «Lo que la mayor parte de las gentes llaman fantástico y excepcional construye por sí la realidad más profunda» (TROYAT, op. cit., p. 351). Troyat ha analizado, creemos, el procedimiento mediante el cual el novelista arroja luz sobre nosotros mismos, dando vida a personajes que de momento parecen muy lejanos, op. cit., pp. 348-349, 380-381.

[713](#)

Estas dos expresiones son de MAXIME HERMAN, op. cit., p. 23. Esta dualidad simbólica no se realiza mejor que en su obra capital, *L'esprit souterrain*. Dostoievski anuncia algunas verdades más elevadas de las que es portador, teniendo como intérprete a un fracasado abyecto. El subterráneo de Dostoievski representa a la vez el «mundo escondido de la subconsciencia» (PAUL EVDOKIMOFF, *Dostoievski et le problème du mal*, 1942, p. 138) y el antro sagrado donde se eleva la voz profética.

[714](#)

Citado por PAUL EVDOKIMOFF, op. cit., p. 43.

715

Carta citada por STAKHOV.

716

ANDRÉ GIDE, *Dostoievski (Oeuvres completes*, t. XI), p. 149. Tenemos que discutir la interpretación que Gide propone de Dostoievski; sin embargo, reconocemos que ha contribuido como nadie para la comprensión del novelista ruso en Francia.

717

Los hermanos Karamazov, t. I.

718

HENRI TROYAT, op. cit., p. 567; cf. pp. 234-235. Véase también lo que dice Dostoievski mismo a propósito de *Ana Karenina: Journal d'un écrivain*, t. III, pp. 80-82.

719

ANDRÉ GIDE, op. cit., 212.

720

BERDIAEV, *L'Esprit de Dostoievski*, p. 256. No se me ocurrirá poner la toga doctoral a Dostoievski y hacerle recibir las tesis.

721

CF. PAUL EVDOKIMOFF, op. cit., p. 378: «Si, como ha escrito Bem, las novelas de Dostoievski son sueños, son ciertamente sueños proféticos»; para el estudio de Dostoievski como metafísico y profeta, las obras de Berdiaev y Evdokimoff son fundamentales. Muy importante también es el estudio de Romano Guardini, cuya traducción, aún inédita, debemos a Engelmann y Givord. Señalamos, por último, la exégesis profunda hecha desde el punto de vista barthiano por Edouard Thurneysen, en un corto escrito traducido del alemán por P. Maury (ed. Je Sers): *Dostoievski, ou le confins de l'homme*.

CAPÍTULO 1

722

WALZ, p. 455. Cf. Charles Andler, *Nietzsche et Dostoievski*, loc. cit., p. 14.

723

LEÓN CHESTOV, *Les revelations de la mort*, tr. fr., p. 101.

724

Escrito en 1886, *Aurora*, prólogo, núm. 1: En este libro se encontrará un «hombre subterráneo en el trabajo, un hombre que piensa, cava y corroe...» (tr. Albert, p. 5).

725

Pudo ver una representación en Turín de una adaptación francesa de *Crimen y castigo*, pero no leyó la novela.

726

Volonté de puissance, tr. Bianquis, t. II, p. 343. Ser escritor ruso le liberó de la psicología racionalista heredada por los griegos: «¡Ah, estos griegos —decía aún en una carta a Overbeck— qué de cosas tienen en la conciencia! ¡Su papel principal ha sido el de falsarios. Toda la psicología europea está atacada de la 'superficialidad' griega... Y sin este poco de judaísmo que nos queda!».

727

WALZ, pp. 455 y 512. Para otros detalles, véase ANDLER, loc. cit., pp. 1-14.

728

El adolescente, tr. Pierre Pascal, p. 201.

729

Cf. BERDIAEV, *L'Esprit de Dostoievski*, pp. 257-258 y 266-269.

730

Volonté de puissance, t. II, p. 345 (1888). Cf. ANDRÉ GIDE, *Journal* (1918, Feillets; ed. de la Pléiade, pp. 665-666). Y hablando de «este largo y lento dolor, que coge su tiempo y nos abrasa como con leña»: «Yo dudo —dice— que un dolor de esta naturaleza nos vuelva mejores, pero lo que sé es que se hace profundo el hombre». O aún a Malwida de M., 14 de enero de 1880: «He aprendido mucho en esos años de sufrimiento para la depuración y pulimiento del alma».

731

L'Adolescent, p. 202. Cf. *Journal d'un écrivain*, t. III, p. 37. La misma antítesis entre felicidad y libertad. Cf. BERDIAEV, *Destination de l'homme*, pp. 136-137: «Ni su libertad ni su dignidad autorizan al hombre a ver en la felicidad y la satisfacción el fin y el único bien de la vida. A decir verdad, hay un antagonismo insuperable entre la libertad y la felicidad. En torno a este problema creó Dostoievski la leyenda del Gran Inquisidor».

732

Cf. Svidrigailov a Raskolnikov, en *Crimen y castigo*. Comentario en EVDOKIMOFF, op. cit., p. 76.

733

Les Frères Karamazov, tr. Mongault, t. 1, pp. 33-244. «¡Vivir, vivir solamente, vivir, vivir, vivir! —grita el héroe de *Crimen y castigo*—. ¿Cómo? ¡Poco importa, vivir tan sólo!» Cf. la carta extraordinaria de Dostoievski a su hermano Michel, fechada en la fortaleza Pedro y Pablo el 22 de diciembre de 1849: «Esta cabeza creadora, que vivía de la vida superior del arte, que conocía las necesidades superiores del espíritu y que estaba acostumbrada a ellas, esta cabeza ha sido ya desprendida de mis hombros; quedan los sueños, imágenes creadas por mí y todavía no encarnadas. Es cierto que me hacen sufrir; pero me queda el corazón —y también la carne y la sangre—, que también puede amar, sufrir, desear, recordar; y esto es la vida toda. ¡Se ve el sol!». *Les Inédits de Dostoievski*, traducidos y anotados por J. W. Bienstock, pp. 3-4.

734

La Philosophie de la tragédie, Dostoievski et Nietzsche, tr. Boris de Schloezer *(Oeuvres*, t. III), 1926. Chestov ha hecho de Dostoievski una interpretación sensiblemente diferente en *Les Révelations de la mort*.

735

Les Frères Karamazov, t. I, p. 250.

736

«La confesión de Stavroguin», en *Les Possédés*, tr. Chuzevville, t. III, p. 410.

737

L'Adolescent, p. 203.

738

Journal d'un écrivain, t. II, p. 314.

739

L'Esprit souterrain, tr. Halpérine-Kaminski, p. 149. «¿Es esto lo que puede estimar un hombre consciente?»

740

Lo mismo dice san Bernardo, pero con menos aspereza: «Lo sé, una conciencia perfecta de unos hombres con otros no puede obtenerse en esta vida; quizá no debamos desearla. Si, en efecto, en la morada celeste, el conocimiento alimenta al amor, aquí abajo podría ser contraproducente; pues ¿quién puede vanagloriarse de la limpieza absoluta de su corazón? Esto significaría, para el conocido, motivo de confusión; para el conocedor, desagradable sorpresa. No habrá felicidad al conocerse más que allí donde no hay ninguna mancha». *Segundo sermón para la Consagración*, tr. fr. de los monjes de Tamié, p. 28.

741

Añade aún en el *Journal d'un écrivain:* «La idea de la inmortalidad es la vida misma, la fórmula definitiva y la fuente inicial de la verdad y de la rectitud de conciencia»; cf. BERDIAEV, *L'Esprit de Dostoievski*, pp. 121-123. Sobre el interés primordial que Dostoievski atribuye al personaje de Zossimo, véanse sus cartas a Strakhov, agosto y septiembre de 1870 *(Les Inédits*, pp. 127 y 130-131).

742

Nótese, sin embargo, lo exacto de una reflexión de Mme. G. Bianquis con respecto a Nietzsche: «Su forma viril de enjuiciar la mediocridad del hombre virtuoso, las virtualidades fecundas del criminal, uniéndolas a un culto de la energía que es más sthendhaliano que ruso». *Nietzsche*, p. 62.

743

CHESTOV se nos aparece más justo cuando escribe (op. cit., p. 6): «Creo que si hubieran vivido juntos se hubiesen odiado de manera semejante a como se odiaban Kirilov y Chatov (en *Los endemoniados)*, después de su viaje a América, donde pasaron cuatro meses durmiendo juntos, pasando hambre, en un cobertizo».

744

Les Possédés, t. I. Cf. *Les carnets de l'Idiot*, tr. Babris de Schloezer, p. 136: «Lebedev pregunta de repente: —Príncipe, ¿qué pensáis: Existe Dios? —¿Preguntáis eso tan a la ligera? —¡Si supieseis cómo me atormenta eso! Pero dejo siempre la solución para más tarde, tengo demasiadas cosas que hacer y espero la ocasión...».

745

Cf. TROYAT, op. cit., pp. 458-459.

746

Dostoievski, por su mujer Anna Grigorievna Dostoievskaia, traducido del ruso por André Beucler, p. 198. Concebido desde 1868, el proyecto se hizo realidad a lo largo del invierno 1869-1870. El primer título pensado fue *El ateísmo;* en 1870 se convirtió en *Vida de un gran pecador*. El 20 de marzo de 1869 escribe a Mme. Ivanov: «He concebido una idea, en forma de novela, que se titulará *El ateísmo*, en la que me parece me expresaré de un modo total». A Maikhov, el 27 de mayo: «Tengo una idea literaria, una novela, una parábola del ateísmo, de la que toda mi anterior carrera literaria no es más que una insignificante introducción y a esta idea voy a consagrar toda mi vida»; y todavía añade: «Después no importa que muera, lo habré dicho todo».

En cuanto al título *Vida de un gran pecador*, ENDOKIMOFF ha señalado que «la reunión de estas palabras expresa ya, en ruso, el carácter místico del proyecto. La palabra *Jitié* (vida) es la forma eslavona de la palabra *jisn* (vida), empleada solamente en el lenguaje hagiográfico para la vida de un santo. Esta palabra significa la orientación esencial e integral de la vida hacia Dios, la vida misma en Dios. El pecado es la vida fuera de Dios. Reuniendo aquí estas dos nociones, Dostoievski ha querido señalar el carácter paradójico del destino humano» (op. cit., p. 33).

747

Se encontrará una reconstrucción de su borrador, intentada por Komarovitch, siguiendo las notas de F. Dostoievski; traducción en *Les inédits de F. Dostoievski*, traducidos y anotados por J. W. Bienstock, pp. 295-308.

748

ANNA GRIGORIEVNA, op. cit., pp. 173-174.

749

L'Idiot, tr. fr. Mousset, t. I, p. 391.

750

CHARLES LEDRE, La Lutte du bien et du mal chez Tolstoi et Dostoievski, en La Vie Intellectuelle, t. 41 (1936), p. 143.

751

L'Idiot, t. II, pp. 727-729.

752

PAUL CLAUDEL, carta a Jacques Riviere, 12 de mayo de 1908: «Salí, por fin, de este mundo horrible de Taine, Renan y de otros Molochs del siglo XIX; salí de este círculo, de esta afrentosa mecánica completamente gobernada por leyes perfectamente inflexibles, que para colmo de males, son cognoscibles y demostrables». En la página donde Claudel evoca el primer tiempo después de su

liberación, cita precisamente a Dostoievski entre sus «maestros». JACQUES RIVIÈRE y Paul CLAUDEL, *Correspondencia*, p. 142.

753

Cf. BARRES, *Les Déracinés* : «La nueva religión coincide con el método científico y con él nos promete, con el nombre de progreso necesario e indefinido, este porvenir de paz y amor, con el que tienen alucinado su espíritu todos los profetas».

754

Encontramos la misma idea, quizá más afianzada aún, y mezclada con el sueño del «dios hombre», en *Les Possédés*, t. II, pp. 305-307. Cf. los propósitos de Iván, en los *Carnets des Frères Karamazov:* «Los elegidos, los fuertes y los poderosos, después de haber soportado su cruz, no encontrarán nada de lo que se les ha prometido, lo mismo que el que no ha encontrado nada después de la suya... Allí abajo no hay nada, la religión es una bestialidad y un estúpido ensayo... Sabemos con toda seguridad que no ha encontrado nada». Éste es el paralelo de la angustia de Pascal cuando sueña en «el silencio eterno de los espacios infinitos» que la ciencia nueva acaba de revelarle...

755

EVDOKIMOFF, op. cit., p. 228.

756

Cf. carta a Strakhov, 19 de mayo de 1879 *(Les inédits*.... p. 123).

757

BORIS DE SCHLOEZER, *Les Brouillons des Frères Karamazov* (*Mesures*, 15 de octubre de 1935). A Scrakhov, 19 de mayo de 1875: «Esta parte de mi novela es el punto culminante y la titulo *Pro et contra* y su sustancia es el sacrilegio y su refutación; el sacrilegio está terminado y entregado; la refutación la tendré para junio. Considero al sacrilegio tal como lo siento y lo comprendo, es decir, tal como se presenta hoy entre nosotros, en toda Rusia, en casi todas las capas superiores, sobre todo en la juventud...; la refutación de todo ello lo presentaré en boca de un anciano moribundo». *Les inédits...*, p. 123.

758

EVDOKIMOFF, op. cit., pp. 232 y 233; cf. p. 36. Con Berdiaev, *Les sources et le sens du communisme russe*, pp. 53-56, se notará que este problema del sufrimiento que es universalmente humano es también «profundamente ruso». «Ante la imposibilidad de admitir el sufrimiento, los rusos se hicieron ateos... Los ateos rusos consideran que Dios no existe, precisamente porque si existiese no podría menos de ser malo». Y Berdiaev cita una página de Bielinski, tan característica que parece haber inspirado a Dostoievski en los propósitos que pone en Iván Karamazov. Véase también Zdziechovski, en *L'Ame russe (Nouvelle Journée*, cuaderno 8, pp. 74 y 85).

759

ANDRÉ GIDE, *Dostoievski*, pp. 267-268.

760

Op. cit., p. 289; cf. p. 269: «Cada vez que vemos en los libros de Dostoievski a uno de sus héroes plantearse esta cuestión podemos estar seguros que al poco vamos a asistir a su bancarrota».

761

BERDIAEV, op. cit., 67 y 68.

762

Esta apología desborda, por otra parte, el aspecto nietzscheano de Dostoievski: puede ser considerada, por una parte como una apología de las vías misteriosas de la providencia; más profundamente, se refiere quizá a una tradición aventurera del «mal» (que desde entonces no es tal) en el Ser mismo de la divinidad. Cf. EVDOKIMOFF, op. cit., y BERDIAEV, p. 62: «Los términos de ‘divino’ y de ‘diabólico’ no cubren, para Dostoievski, las nociones completamente exteriores de ‘bien’ y de ‘mal’. Si Dostoievski hubiera desarrollado hasta el final su enseñanza sobre Dios y lo Absoluto se hubiera visto obligado a reconocer una antinomia en la naturaleza misma de Dios y descubrir en Dios un abismo oscuro, aproximándose así a la teoría de JACOBO BOHME sobre el *Ungrund...*».

763

Cf. *Les Possédés*, t. I, pp. 230, 240, 248-249 (tr. Dorely).

764

Les Possédés, t. I, p. 249: «Escuche, vaya a ver a Tkyhone».

765

«La confesión de Stavroguin», en *Les Possédés*, t. II, p. 371.

766

CHARLES LEDRE, loc. cit., p. 138.

767

Les Frères Karamazov, t. I, pp. 233-234.

768

EVDOKIMOFF, op. cit., p. 22.

769

GORBATCHEV, prefacio al primer volumen de las *Lettres* de Dostoievski (Ediciones del Estado, Leningrado, 1928). Citado por EVDOKIMOFF, p. 227, nota.

770

FREUD, *Dostoievski et le parricide*, estudio puesto valientemente como introducción a los recuerdos de Anna Grigorievna sobre su marido, tr. fr. Beucler, p. 27. «Sabemos —añade Freud— que corremos peligro de que se nos critique el renunciar a la imparcialidad necesaria al psicoanálisis y someter a Dostoievski a un juicio sectario, o, por lo menos, a un juicio que resulta de una cierta concepción del mundo».

771

LEÓN CHESTOV, *Les revelations de la mort*, p. 91.

772

Cf. MIGUEL DE UNAMUNO, *Le sentiment tragique de la vie*, tr. fr., p. 184.

773

BERDIAEV, *L'Esprit de Dostoievski*, p. 66.

774

En EVDOKIMOFF, op. cit., p. 30.

775

ANDRÉ GIDE, op. cit., p. 185. Cf. *Journal* (1937, Feuillets, ed. de la Pléiade, p. 1282): «Más que unirse con Él, cuyas enseñanzas superaban las suyas, Nietzsche pensó ser más grande enfrentándose con Él».

776

Ecce homo: «Cómo nació Zaratustra». Quizá hay un poco de emulación con respecto a san Pablo; cf. A. COCHET, *Nietzsche d'aprés son interprète français, Revue philosophique*, 1932, t. II, pp. 242-243. Presenta su poema como «un quinto Evangelio» al editor Schmeitzner, 14 de febrero de 1883.

777

Ainsi parlait Zarathoustra, 3.ª parte (tr. Albert, p. 301). Cf. tr. Betz, apéndice núm. 134 (p. 321): «Jesús de Nazareth amaba a los pecadores y no a los justos; el espectáculo de su indignación lo llevaba hasta jurar. En todo lugar donde se le juzgaba se puso frente a los que juzgaban; quería ser el destructor de la Moral». A Peter Gast, 11 de septiembre de 1879 (WALZ, p. 302).

778

Ainsi parlait Zarathoustra, 4.ª parte (pp. 401-404).

779

Op. cit., 3.a parte (pp. 241-246).

780

Es sabido que firmó algunas cartas con la palabra «el Crucificado».

781

Ainsi parlait Zarathoustra, 4.ª parte (p. 416).

782

Loc. cit., p. 414.

783

Loc. cit., p. 446.

784

Ainsi parlait Zarathoustra, 1 .ª parte (p. 90). El siguiente juicio de PlERRE BURGELIN, *Actualité de Nietzsche*, en *Foi et Vie*, 1938, p. 162, nos parece demasiado absoluto: «Ha mantenido siempre la distinción entre Cristo y los cristianos. Para Cristo no tiene más que respeto; para los cristianos, nada más que desprecio». Véase ahora este pasaje de *Volonté de puissance*, t. I, p. 174 (1887): «En el Nuevo Testamento y muy particularmente en los Evangelios, no es una voz divina la que escucho, sino una forma indirecta del furor calumnioso y destructivo más profundo —una de las formas más deseables del odio...—. No hay nada más vulgar que esta lucha contra los fariseos con ayuda de una evidencia moral absurda e impracticable; siempre ha tenido el vulgo gran placer en estos pugilatos. ¡El reproche de ‘hipocresía’ en una boca de esa naturaleza! Nada más vulgar que esa manera de tratar al adversario...».

785

Carta del 27 de agosto de 1849. *(Correspondence et voyage a l'étranger*, tr. Biensteck, p. 99).

786

Journal d'un écrivain, t. I, p. 202.

787

Cartas a su hermano, 22 de febrero y 27 de marzo de 1854 (cf. *Nouvelle Revue Française*, 1 de febrero de 1922).

788

Carnet, 24 de diciembre de 1877. Cf. Anna Grigorievna, op. cit., p. 350. Desde hacía algún tiempo se sentía atraído por los temas religiosos y rezaba más; ib., pp. 212 y 351.

789

Anna Grigorievna, op. cit. Evdokimoff, pp. 27-28.

790

TROYAT, op. cit., pp. 235-236. Troyat, cuyos comentarios son muy a menudo firmes, ve aquí una «solución de desconfianza con respecto a la doctrina oficial de la Iglesia». Sin embargo, si es verdad que la Leyenda del Gran Inquisidor supone una crítica de la ortodoxia oficial tanto como del Papado, no vemos en Dostoievski esta voluntad de «peligro» y «soledad» que Troyat le atribuye. Dostoievski no es Kierkegaard. Thurneysen parece juzgar más justamente, al notar que Dostoievski no ha querido «ensayar el instalarse en el vacío, al separarse de la Iglesia»; op. cit., p. 183.

791

Les Possédés, t. II, p. 306: «Escucha —dice Kirilov a Pedro Stépanovitch—, este hombre fue el más sublime de toda la tierra; constituía para ella la razón de su existencia. El planeta entero con todo lo que hay en él, sin este hombre, no sería más que una locura. Ni antes, ni después de él, no ha habido ni habrá jamás un hombre semejante, ni siquiera por un milagro. El milagro consiste, precisamente, en este hecho: que ni ha tenido ni tendrá otro semejante». Paralelamente, Chatov, obligado a confesar su fe en Dios, aunque no está, ciertamente, muy seguro, dice sin embargo: «Creo en el cuerpo de Cristo» (t. I, p. 259). Cf. EVDOKIMOFF, op. cit., p. 109.

792

Chestov a Stavroguin, *Les Possédés*, t. I, p. 255: «¿No me dijo usted un día que si se lo probase, por más que la verdad está fuera de Cristo, preferiría quedar con Cristo antes que con la verdad? ¿No es

usted quien me lo ha dicho? ¿Lo ha dicho?».

793

Carta de 1871, citada por TROYAT, op. cit., p. 138. Cf. *Journal d'un écrivain*, t. I, p. 200: «No lo considero tan asombroso —dice de repente Bielinski, interrumpiendo la serie de sus exclamaciones y señalando a su amigo—. Cada vez que hago alusión a Cristo cambia su expresión como si se fuese a echar a llorar».

794

Dostoievski, cartas a su mujer, 2 y 11 de agosto de 1876. *Lettres de Dostoievski à sa femme*, tr. W. Bienstock, t. II, pp. 139 y 153.

795

Carta a Maikov, 28 de agosto de 1867.

796

Cuadernos, 1879. *Journal d'un écrivain*, 1873 (t. I, p. 348). *Les Frères Karamazov*, t. I, p. 334 (enseñanzas del starez Zossimo). «Estamos errantes en la tierra, y si no tuviéramos la preciosa imagen de Cristo para guiarnos, sucumbiríamos y nos perderíamos al momento, como le sucedió a la humanidad antes del diluvio». Cf. *Correspondence et voyage é l'étranger*, apéndice, p. 571.

797

Cuadernos, 1871. Añade que el responsable de esta pérdida es el catolicismo. Sus juicios sobre la Iglesia católica son, en general, como se sabe, injustos y duros. No hacen más que reflejar los que corrían habitualmente por los medios ortodoxos.

798

Carnets des Possédés, citado por EVDOKIMOFF, p. 401.

799

Op. cit., p. 25.

800

ROMANO GUARDINI, *Der mensch und der Glaube* (1933), insiste: «La intención confesada por Iván es la de justificarse a sí mismo y su concepción del mundo». Quizá exagere un poco cuando dice a continuación: «Este falso Cristo hace imposible la trasformación del mundo real por un verdadero

cristianismo y le deja solo ante la usurpación de Iván... El Cristo de la leyenda representa, pues, la justificación de Iván ante sus propios ojos» (tr. Engelmann Givord).

801

Les Frères Karamazov, t. I, p. 277.

802

Cf. EVDOKIMOFF, p. 265: «Iván mismo es vencido estéticamente por la belleza inmediata de la aparición de Cristo y capta de ella lo esencial».

803

BERDIAEV, op. cit., p. 244. Cualidad análoga del silencio la tenemos en Sonia frente a Raskolnikov. *Crime et Châtiment*, t. II, p. 559: «Al principio de su cautiverio esperaba que ella le atormentase con su religión, de que no cesase de hablarle del Evangelio y de importunarle con este libraco. Pero para su asombro, ni una sola vez llevó la conversación sobre este punto ni le recomendó el Evangelio. Fue él mismo el que se lo pidió después de su enfermedad y ella le trajo el libro sin pronunciar palabra...» Y este diálogo, t. I, pp. 331-332: «—¿Qué sería yo sin Dios? —Pero ¿qué ha hecho Dios por ti? —¡Callad! ¡No me preguntéis! Lo hace todo — murmuró ella rápidamente, dirigiendo su mirada al suelo».

CAPÍTULO 2

804

Les Frères Karamazov, t. I, pp. 145-147. Dostoievski no es menos duro en su sátira con los partidarios de Dios por conformismo político. *Les Possédés*, tr. Derély, t. II, p. 104 (Von Lembce a su mujer): «No permitiré la negación de Oios —exclama—; cerraré vuestro salón, tan antinacional como antirreligioso, creer en Dios es una obligación para un gobernador y por consiguiente, para su mujer».

805

Para esto se puede recurrir a dos artículos, de una psicología rebuscada, que el R. P. STANISLAS DE LESTAPIS ha dedicado a este asunto en *Études* de 1937, t. 233, y titulados *Probléme de l'atheisme vu par Dostoievski*.

806

CHARLES ANDLER juzgaba, con razón, que la inmoralidad anarquista de los personajes, tales como el príncipe Walkousky, en *Humillés et offensés*, está muy lejos de Nietzsche: «Cuando el cinismo de estos privilegiados se enardece en profesiones de fe, se convierten inmediatamente en stirnerianas». También las consideramos nosotros fuera de nuestro propósito. Sin embargo —añade

—, con un Raskolnikov «no nos acercamos a la zona más peligrosa de la inmoralidad de Nietzsche». *Nietzsche et Dostoievski*, loc. cit., p. 6. Hay que señalar que Raskolnikov parece tener alternativas de fe y de negación según esté más o menos obsesionado con su idea».

807

Crime et châtiment, t. I, pp. 267-268.

808

Op. cit., t. I, pp. 281-282.

809

Op. cit., t. II, pp. 552-553; cf. p. 426: «No era la necesidad de dinero lo que me acuciaba ya cuando maté; la necesidad de dinero era menor que otra cosa... Debería saber, por consiguiente y lo antes posible, si yo era un canalla como los demás o un hombre. ¿Podría vencer el obstáculo o no? Me preguntaba entonces: ¿Soy una criatura temblorosa, o bien tengo derecho...? Entonces me dirigí a casa de la vieja; no quería hacer más que una prueba. Es a mí a quien he matado, no a la vieja».

810

ANDLER, loc. cit., p. 8.

811

Crime et châtiment, t. II, pp. 499-500.

812

LEÓN CHESTOV, *La Philosophie de la tragédie*, pp. 116-118. Después de citar estas palabras: «No se arrepentía de haber cometido su crimen», Chestov añade que son «la conclusión de la vergonzosa historia de Raskolnikov». Lo que induce a Chestov al error es siempre el convencimiento de que el pensamiento de Dostoievski es ya nietzscheano; aunque no se atreve a expresarlo sin ciertos artificios y ciertos retrocesos que no son más que esoterismo.

813

Crime et châtiment, t. II, p. 554. CHARLES LEDRE ha distinguido perfectamente la idea profunda de Dostoievski, en su artículo, citado arriba, en *La Vie Intellectuelle*, t. 41, p. 146: «Toda la discusión, la verdadera discusión va a consistir en conducirle (a Raskolnikov) desde el plano ideológico y de ‘super-hombre’ donde está indebidamente empinado, donde cree siempre que pueden elevarse algunos, donde comprende que él no debió subirse, al plano simplemente humano, al plano de la moral universal que comprende la palabra divina: No matarás».

814

Les Possédés, t. II, pp. 362-363. Este «vacío», esta «terrible frialdad» de Stavroguin, ha sido comentada por Romano GUARDINI, que ha reconocido en el héroe de los *Possédés* «la encamación más tenebrosa de los libros de Kierkegaard»: «El concepto de la angustia», «La serie de grados de angustia —dice—, el proceso de obliteración progresiva, la nada y lo demoníaco, aparecen aquí con fuerza paradigmática». «Stavroguin —dice aún Guardini— no se compromete, no está atado. Es como el destino de sus semejantes, pero no le influye ningún destino. Y, ciertamente, sufre terriblemente en este estado de cosas, pero no intenta, para nada, el remediarlo. Los hombres se degradan con su contacto, pero una fuerza demoníaca le obliga a ejercer, a pesar de todo, su influencia, a instaurar una idea, a iniciar un movimiento. Y esto no por deseo de una experiencia, con el fin de observar, por ejemplo, cómo un hombre, o el hombre en general, es derrotado; aquí el motivo no es intelectual y por otra parte, no tiene Stavroguin, en el sentido estricto de la palabra, curiosidad. Lo que le obliga es un verdadero instinto (*Trieb):* el placer de tener un poco de vida en sus manos, dominarla, destruirla. Sabe que comete una injusticia, pero no le puede detener nada. Sólo que este instinto es frío y es esto lo que da la impresión de ser una pura curiosidad» (tr. Engelmann-Givord).

815

Les Frères Karamazov, t. II, p. 651.

816

«No es una fiebre nerviosa», dice Edouard Thurneysen, *Dostoievski ou les confins de l'homme*, p. 160; son sus demonios los que destruyen a Iván, y Dostoievski deja que el diablo se ría sardónicamente de los médicos que quieren curar. Solamente el adolescente tímido, el profundo Aliocha, comprende la enfermedad de Iván: «Las torturas de una decisión orgullosa, de una profunda conciencia. El Dios en el que Iván no creía y su Verdad han dominado a su corazón, que no quería rendirse...». Una comparación es todavía inevitable. Cf. Albert Camus, *Le Mythe de Sisyphe*, p. 148: «Como Nietzsche, el más célebre de los asesinos de Dios, Iván acaba en la locura».

817

JACQUES MADAULE, *Le Christianisme de Dostoievski*, p. 175. «Se puede preguntar —añade Madaule— hasta qué punto, algunos días, Dostoievski no estuvo a punto de dar la razón a Kirilov».

818

Les Possédés, t. I, p. 119.

819

Les Possédés, t. I, p. 120.

820

Op. cit., t. II, pp. 305-307, p. 297: «Quiero aceptar el punto culminante de la independencia y después matarme»; cf. t. I, p. 243. PAUL EVDOKIMOFF, op. cit., p. 150, expone y juzga con profundidad la ambición espiritual que guía a Kirilov. «La primera libertad precede a la determinación, y en este sentido, está sin fundamento, *ungrund* es la libertad de pero aún no es la libertad en y para. Degenera fácilmente en revuelta, en anarquía de espíritu, en apreciación arbitraria de los valores. Kirilov la diviniza, elevando lo arbitrario al rango de atributo divino; en la libertad primera se encuentra el objeto de la libertad segunda, de suerte que la libertad en el bien aparece como la libertad en sí misma, el bien y el yo se identifican y dan entrada al hombre-dios de Kirilov».

821

En cuanto al plan de la vida corriente es modesto. Estas cualidades del ingeniero Kirilov, ¿acaso no son las mismas que se señalaban en el profesor Nietzsche en los hoteles donde se alojaba?

822

ENDOKIMOFF, op. cit., p. 73.

823

Journal d'un écrivain, citado por EVDOKIMOFF, p. 292.

824

Kirilov constituye, según nota ROMANO GUARDINI, «un comentario formal, una elucidación figurada de la filosofía; mejor aún, del mensaje salvador de Zaratustra. Aquí y allí se trata de la autoliberación de la angustia y el resentimiento por un querer únicamente aplicado a lo finito y a lo de más acá; es la lucha contra una voluntad de angustia, la conciencia de la potencialidad del hombre y de la capacidad de renovación que dormita en él; es la definición de este ser como algo física y ontológicamente transformado, en lo que el hombre tomaría a su cargo las prerrogativas de Dios; es la idea de que el paso debe efectuarse por el horror y la destruccion y conducir a una existencia en la que la libertad y la alegría tiene, para nuestras almas de hoy, algo terrible; y todo esto naciendo de la íntima persuasión (en un sentido místico y prodigioso, pero a la vez absolutamente real e interior al mundo), que ha llegado a la hora de lo finito. Y en los dos casos no se trata de estados anímicos y sentimientos que podríamos llamar ocasionales, sino más bien de una posición perfectamente clara, que se traduce en una actitud desprovista de equívoco y que puede expresarse en una construcción conceptual muy determinada» (tr. Engelmann-Givord).

825

Les Frères Karamazov, t. 1, p. 32.

826

Véase *supra, El drama del humanismo ateo*, c. I.

827

Les Frères Karamazov, t. I,, p. 267.

828

Dostoievski, por su mujer Anna Grigorievna Dostoievskaia, pp. 199-200.

829

TROYAT, op. cit., pp. 459-460.

830

BERDIAEV, *Les sources et le sens du communisme russe*, pp. 44 y 83. Hay además otras «llaves»: por ejemplo, Dostoievski aprovecha la ocasión para ridiculizar a Turgueniev al que detesta, y forja, para burlarse de él, el personaje del poeta mundano Karmazinov.

831

Cf. GIDE, loc. cit., p. 277: «*Los endemoniados* este libro extraordinario, que considero, por mi parte, como el más potente, el más admirable del gran novelista».

832

BERDIAEV, Les sources et le sens du communisme russe, p. 116.

833

Cf. BERDIAEV, *L'Esprit de Dostoievski*, pp. 268-269.

834

Les Possédés. No hay que olvidar que es un panfleto contra los liberales.

835

Les Possédés, t. I, p. 275.

836

Les Frères Karamazov, t. I, pp. 31-32.

837

Les Possédés, t. I, p. 14.

838

Op. cit., t. II, pp. 91-93.

839

Quizá haya tenido presente Dostoievski que Bielinski decía de sí mismo que su amor por la humanidad era un amor «según Marat». Decía también: «Si yo fuese zar, sería un tirano». Cf. BERDIAEV, *Probléme du communisme*, p. 60.

840

EVDOKIMOFF, op. cit., p. 135. Cf. las críticas dirigidas por Proudhon contra los sistemas jacobino y comunista.

841

Journal d'un écrivain, 1873 (t. I, p. 348).

842

Les Frères Karamazov, t. I, p. 464.

843

Loc. cit.: «Se extenderán dulcemente en tu nombre y más allá no encontrarán otra cosa que la muerte».

844

PAUL EVDOKIMOFF, op. cit., p. 20, ha advertido que la Leyenda del Gran Inquisidor y la Leyenda del Anti-Cristo de Soloviev (en *Trois entretiens)* ha nacido en el mismo clima espiritual. Cf. NIETZSCHE, *La future caste souveraine*. «Estos maestros de la tierra deben reemplazar a Dios y asegurar la confianza profunda y sin reservas de los que gobiernan. En primer término, su nueva santidad, el mérito de su renuncia a la felicidad y al confort. Proporcionan a los más humildes una esperanza de felicidad, pero no se la dan a sí mismos. Liberan a los hombres fracasados con su doctrina de 'la muerte rápida', y ofrecen religiones y sistemas adaptados a la jerarquía» *(Ainsi parlait Zarathoustra*, tr. fr. Bentz, apéndice núm, 196, p. 331.

845

EVDOKIMOFF, op. cit., p. 285. El Inquisidor y sus satélites, dice Guardini, «han ignorado que los hombres debían ser tratados como masa y que la felicidad que hubieran podido esperar era una cosa muy mediana» (tr. Engelmann-Givord).

846

Les Frères Karamazov, t. I, p. 275. En *Les Possédés* (t. II, p. 82), Pedro Stepanovitch dice igualmente a Stavroguin: «En el chigalevismo no habrá deseos. Nosotros nos reservamos el deseo y el sufrimiento; los esclavos tendrán el chigalevismo».

847

Journal d'un écrivain, t. II, p. 177. Cf. Chestov a Stavroguin, *Les Possédés*, t. I, p. 242: «Según usted, Roma oraba a un Cristo que había cedido tres veces a la tentación del diablo».

848

Journal d'un écrivain, t. III, p. 12. Dostoievski habla con más precisión del «socialismo francés», por ser en Francia donde nació el socialismo, al igual que precisamente es Francia la que representa, sobre todo, la idea católica. Entre sus dotes no estaban, ciertamente, las de historiador ni de observador imparcial.

849

AUGUSTO COMTE, 27, Dante, 63 (11 de agosto de 1851); *Lettres a C. de Blignieres*, pp. 35-36.

850

Cf. BERNANOS: «Los dictadores no se presentan ya a su pueblo con el látigo en la mano diciéndole: No queremos en absoluto serte útiles; solamente queremos tu alma. Toléranos como toleras las demás necesidades de la vida; no discutas nuestro derecho, déjanos juzgar por ti sobre el bien y el mal. Danos tu alma de una vez para siempre y te convencerás que te ha costado más que un sacrificio de tu amor propio, que era para ti una carga superior a tus fuerzas, un lujo ruinoso. Renuncia a tu alma, y dispensado de esta forma de gobernarte, nosotros te administramos como un capital y te convertiremos en un material tan eficaz, que nada te podrá resistir. Los hombres sin conciencia, agrupados en colonias comparables a las de las hormigas, darán la razón de las otras. La Bestia humana, industriosa y sagaz, seleccionada cuidadosamente, según los mejores métodos, se comerá de un bocado al pobre soñador que le llamaba en otros tiempos el hombre moral, bastante tonto para pagar con cargas sin número la vanagloria de distinguirse de los animales por otras cualidades que su astucia y su crueldad superiores. Todas las riquezas de la tierra pertenecerán en adelante a los que emprendan los primeros el nuevo camino, de los primeros renegados de su alma».

851

Les Frères Karamazov, t. I, p. 317.

852

Op. cit., t. I, p. 158.

853

L'Adolescent, p. 55.

854

Op. cit., pp. 438-439.

855

Crime et châtiment, t. II, p. 556-557.

856

L'Adolescent, p. 448.

857

Como parece decir LEÓN CHESTOV, *Les révélations de la mort*, p. 110.

858

Cf. EVDOKIMOFF, op. cit., p. 380, nota.

859

ANNA GRIGORIEVNA, op. cit., p. 358. Desde 1873, el joven filósofo y el novelista estaban unidos por estrechos lazos de amistad. Cf. Strakhov, 28 de mayo-9 de junio de 1870: «Estoy flojo en Filosofía, pero no en la afición que tengo por ella»; *Les inédits de Dostoievski*, p. 106.

860

El título es difícil de traducir al francés. Se dice generalmente: «Memoires écrits d'un souterrein» o «d'un sous-sol», pero esto sugiere un simbolismo material que no está en el original. M. Halpérine-Kaminski dice: «L'esprit souterrain»; otros: «La voix souterraine».

861

L'esprit souterrain, tr. fr. Halpérine-Kaminski, p. 146.

[862](#)

Tomamos la traducción de esta frase de TROYAT, op. cit., p. 345.

[863](#)

L'esprit souterrain, pp. 152 y 155-158. Cf. Augusto Comte, *Considérations sur le pouvoir spirituel (Opuscules de philosophie sociale,* 1883, p. 281), denuncia «la frivolidad de las teorías metafísicas que representan al hombre como un ser esencialmente calculador».

[864](#)

L'esprit souterrain, p. 160.

[865](#)

LEÓN CHESTOV, *Les révelations de la mort*, pp. 46-47.

[866](#)

Cf. EVDOKIMOFF, op. cit., pp. 131 y 139.

[867](#)

Se ha señalado a veces otra tendencia, que no es, por otra parte, más que uno de los aspectos de la que indicamos aquí; tendencia rusa a «considerar el absoluto como la negación de todo lo que es relativo, y negar los estratos intermediarios de la existencia humana». «Pendiente peligrosa», pero provocada por la «sed de lo último y absoluto»; EVDOKIMOFF, p. 405. Df. 405. Cf. SERGIO PERSKY, *Dostoievski*, p. 216: «*Les Mémoires d'un sous-sol* expresan en axiomas el pensamiento central de Dostoievski: la idea del alma, necesariamente irracional, que no se puede suplir con ningún saber ni ninguna cultura».

[868](#)

En una carta a su mujer del 2 de agosto de 1856 y otra del 11 del mismo mes, dice, a propósito del matrimonio Elisseiev que ha encontrado en Ems y que le ha disgustado por su espíritu negativo y su ateísmo: «Es un descontento de seminaristas... Imagínate el carácter y seguridad de estos seminaristas... Los espíritus seminaristas nos hacen mucho daño». *Lettres de Dostoievski a sa femme*, t. II, pp. 139, 140, 153. San Petersburgo es para él «la ciudad de los seminaristas y de los escribas». *Les carnets de Crime et châtiment*, p. 194; cf. 188: *Le Séminarisme en Russie*.

[869](#)

Les Frères Karamazov, t. II, pp. 592-593.

870

EVDOKIMOFF, op. cit., p. 117.

871

Enseñanzas del starez Zossimo. *Les Frères Karamazov,* t. I, p. 334. Cf. CLEMENTE DE ALEJANDRÍA, *Stromata.* El mismo Iván lo ha reconocido; sin fe en la inmortalidad, el hombre no tendría «fuerza para continuar viviendo en el mundo».

872

Les Possédés, t. II, pp. 348-349.

873

Les Possédés, t. II, p. 350.

874

L'Adolescent, pp. 348-350, Cf. Orígenes, *Contra Celso*, 1, 2, núm. 240.

875

Les Possédés, t. I, p. 121.

876

Les Frères Karamazov, t. II, pp. 587 y 595.

877

L'Idiot, t. I, p. 396.

878

L'Idiot, t. I, p. 396.

879

L'Adolescent, p. 434 y 437-438.

CAPÍTULO 3

880

Les Frères Karamazov, t. I, pp. 247-249.

881

PAÚL EVDOKIMOFF, *Dostoievski et le problème du mal*, p. 109.

882

EVDOKIMOFF, op. cit., p. 131: «La enfermedad euclidiana de Iván».

883

Les Frères Karamazov, t. I, p. 250.

884

Numerosas indicaciones en su correspondencia. Sobre la naturaleza exacta de esta epilepsia no están de acuerdo los especialistas, cf. Freud, *Dostoievski et le parricide*, loc. cit. al principio.

885

HENRI TROYAT, *Dostoievski,* p. 547. No carece de intención el hecho de haber puesto en boca de uno de los seres más viles de su creación, Svidrigailev, una teoría sobre la enfermedad como condición de la percepción de otro mundo.

886

Citado por SERGIO PERSKY, *La vie et l'oeuvre de Dostoievski,* p. 159; cf. Troyat, p. 302.

887

Les Possédés, t. I, pp. 241-244.

888

Les Possédés, t. II, pp. 127-279. «Durante estos cinco segundos, añade, contemplé toda una existencia y daría por ella mi vida entera, pues lo merece. Para soportar estos diez segundos es preciso transformarse físicamente. Creo que el hombre debe dejar de engendrar. ¿Para qué hijos, para qué evolución, si el objeto se ha alcanzado?»

889

L'Idiot, t. I, pp. 404-406. Se pueden comparar estos textos del siguiente pasaje en donde TAULER, señala una experiencia más auténtica: «En este momento se logra la impresión de haber vivido eternamente. Esta impresión, no debe durar quizá más que un instante, pero parece como si fuera una eternidad; se alcanza una iluminación y un testimonio de que el hombre antes de ser creado, estaba desde toda la eternidad en Dios». *Sermons,* tr. fr. T. I, p. 23, y t. III, p. 254.

890

L'Idiot, t. I, p. 407: «Indudablemente, añadió sonriendo, este instante era como aquel del que hablaba el epiléptico Mahoma, cuando decía que había visitado las moradas de Alá en menos tiempo que tardaba en vaciarse su cántaro lleno de agua».

891

ANDRÉ GIDE, *Dostoievski (Oeuvres completes),* t. XI, p. 239.

892

SERGIO PERSKY, op. cit., p. 200.

893

ANDRÉ GIDE, op. cit., pp. 257-258, 287, 289-290.

894

E.-M. DE VOGUE, *Le roman Russe,* p. 271.

895

Cf. LEÓN CHESTOV, *Les révélations de la mort,* pp. 40-41.

896

HENRI TROYAT, *Dostoievski,* pp. 334-415.

897

Op. cit., p. 442. Cf. EVDOKIMOFF, op. cit., pp. 208-209: «Muichkine está casi poseído por una compasión que altera algo su personalidad, la hace mitad pasiva y caótica, pero no tiene amor en toda su plenitud y armonía. Su compasión puede consolar en ciertos momentos de dolor, pero no puede vivirse de ella. Consuela, pero no salva ni transfigura: Anastasia Filipovna huye a Muichkine; su

elemento angélico ‘le aburre’... el elemento viril de la decisión y el activo del amor le faltan a Muichkine, su compasión se desdobla, se debate entre dos mujeres y es incapaz de evitar la catástrofe. La sombría posesión de la voluptuosidad en Regojine triunfa sobre la compasión desencarnada de Muichkine. Ensombrecido en la dulce locura, este último demuestra la insuficiencia de un amor que no es más que compasión».

898

La philosophie de la tragédie, p. 102.

899

CHARLES ANDLER, *Nietzsche et Dostoievski,* loc. cit., p. 11. Cf. NIETZSCHE, *L’«homme bon» et l’hemiplegie de la vertu* en *Volonté de puissance,* tr. fr. Bianquis, t. 1, pp. 128-129.

900

La philosophie de la tragédie, p. 103.

901

Recordemos que Muichkine era uno de los dos personajes favoritos de Dostoievski. Escribía a Dovner el 14 de febrero de 1877: «Me he alegrado de que pongáis aparte *El idiota*, como la mejor de mis novelas... Todos los que me han hablado de ésta como de la mejor de mis obras tenían algo de particular en la organización de su inteligencia, que me extrañaba y me agradaba mucho». *Correspondence et voyage a l’etranger,* tr. Bienstick, p. 444. Véase, también, la carta a Maikhov, en el momento en que empieza a escribir *El Idiota*, 31 de diciembre de 1867: «Desde hace mucho tiempo me atormenta una idea, pero tenía miedo a tomarla para una novela, porque es una idea muy difícil para la que no estoy preparado, aunque sea muy seductora y la haya tomado mucho cariño. Esta idea es la de representar ‘un hombre completamente bueno’. Pero a mi juicio nada hay más difícil, especialmente en nuestra época...», *Les inédits,* p. 28. Escribió toda la obra en condiciones imposibles, en medio de angustias económicas y muchas crisis violentas.

902

Esta reserva es capital. Pues Muichkine es quizá el personaje más misterioso de Dostoievski, así como *El Idiota* es su creación más profunda. Transpuestos simbólicamente, según las intenciones del autor, los rasgos más deficientes o los más inquietantes de este enfermo alcanzan un valor sagrado. Por ello, con justo motivo ha podido decir Edouard Thurneysen (op. cit., p. 87), que todo en esta obra está concebido para orientar nuestro pensamiento hacia Jesucristo, y ROMANO GUARDINI ha intentado en un largo capítulo, que es uno de los más conseguidos de su estudio, llevar hasta el fin esta interpretación. Cf. *Carnets del Idiota,* p. 167: «El príncipe-Cristo» (palabras escritas con grandes caracteres caligráficos). Unicamente hay que añadir, también con GUARDINI, que Muichkine no es, sin embargo, «ni el Hombre-Dios, ni un segundo Cristo, es un hombre que tiene un nombre: León Nicolás Muichkine, su existencia se compone de elementos puramente humanos»; «cada suceso de su vida tiene sentido propio» y «el simbolismo directo no aparece por ninguna parte».

903

Les Frères Karamazov, t. II, p. 596.

904

Les Possédés, t. I, p. 150. Hay allí un eco de esta religión que, según Bachofón, habría sido la religión primitiva del hombre, culto conjugado de la tierra y la maternidad, unido a un régimen comunista matriarcal.

905

Les Possédés, t. I, p. 256.

906

NIETZSCHE, *Ainsi parlait Zarathoustra,* tr. fr. Albert, p. 77.

907

Les Possédés, t. I, p. 257. *Journal d'un écrivain,* t. III, pp. 34-41: «Todo gran pueblo cree que es el primero y quiere imponer su idea a los otros; pero la idea rusa es precisamente la idea universal, la idea de la unión social de todos los pueblos...». Véase también pp. 46-47 y 110, así como el discurso sobre Pouschine en *El adolescente*, pp. 434-437, ed. francesa.

908

LEÓN CHESTOV, *La Philosophie de la tragédie,* p. 3. La observación de la que parte Chestov es, por otra parte, incontestable. Cuando Dostoievski, en la nota que añade a *La voix souterraine*, dice que «el autor del diario, así como el diario mismo, son una ficción» y que su único objetivo fue el presentar «un cuadro de una generación que se extinguía», no nos debemos dejar engañar por estas palabras, sino que esta explicación tiene por objeto el asegurarse tanto al autor como al lector.

909

A. Maikov, 12 de enero de 1868 y 1 de marzo: «La renovación por el pensamiento ruso (que como usted lo dice muy justamente, está sólidamente amalgamada con la ortodoxia) se prepara para el mundo entero y se realizará antes de un siglo. Ésta es mi esperanza apasionada», *Les inédits de Dostoievski*, p. 34.

910

Cf. *Journal d'un écrivain,* t. III, p. 396. Recuérdese esta frase inquietante del «discurso sobre Pouchkine»: «¿Por qué no seríamos nosotros los que guardásemos la última palabra de Cristo?».

911

Les Possédés, t. I, pp. 258-259: «Todos los músculos de la cara de Stavroguin temblaban. Chatov fijó su mirada ardiente en él, de manera provocativa, como si hubiese querido pulverizarlo con los ojos. —¡Pero no le he dicho a usted que no creo! —exclamó por fin...».

912

Por otra parte, aún más es contraria una primera apariencia. Cf. JACQUES MADAULE, *Le christianisme de Dostoievski*, pp. 100-101: «Versilov, ¿cree en Dios? La pregunta se complica con otra: ¿ Cree en Dios Rusia? Se podrá lamentar, en buena lógica, que en Dostoievski, problemas tan heterogéneos se mezclen, de tal forma que la solución de una parezca implicar la de otro. Pero es preciso tomar al novelista tal como es... No consideramos a la humanidad más que a través de la Rusia histórica, tal como intenta pensarse y concebirse a sí misma a raíz de la abolición de la esclavitud, entre 1860 y 1880».

913

Cf. HENRI TROYAT, op. cit., p. 125.

914

L'Adolescent, p. 472.

915

Muichkine a Neller, en *L'Idiot*, t. I, p. 554.

916

Lébédev a Muichkine, en *L'Idiot*, t. I, p. 556.

917

L'Adolescent, p. 355.

918

JACQUES MADAULE, *Le christianisme de Dostoievski*, p. 155.

919

EVDOKIMOFF, op. cit., p. 41; cf. p. 218: «Kirilov y Chatov han salido de Stavroguin. Pedro Verkhovenski es su 'mono de imitación'. A través de ellos viven hombro con hombro, la ideología

del nihilismo, la del antropoteísmo y la del eslavismo religioso». Cf. *Les Possédés,* t. I, p. 241 (tr. fr. Dérélis). Esto lo expone también Romano Guardini: «El personaje Stavroguin no solamente compone el clima donde se mueve el mundo de la novela, sino que realiza como una síntesis que se desarrolla en las figuras de los que lo rodean... Todos los fermentos de disgregación que bullen en él, el escepticismo respecto de la existencia de la sociedad, el instinto de destrucción, la voluptuosidad de las experiencias sociales, todo esto estalla en Verskhovenski y sus amigos. Y sin duda hemos caído aquí en una debilidad de pensamiento y en un abandono que parecían extraños a Stavroguin; ¿cómo no ver en sus ardides destructores una aclaración de lo que en él se agita? Chatov se le aparece, en el momento del gran ajuste de cuentas, como el que ha dado el antiguo socialista, su concepción del Pueblo-Dios. Stavroguin, en efecto, con todas sus aspiraciones hacia una naturaleza infinita, hacia la gran unidad y a la mágica regeneración de la existencia, con su deseo de extraer las raíces de la tierra y del pueblo, es un romántico... Unicamente Chatov toma la cosa con una feroz seriedad, mientras que su maestro se burla de sus propias doctrinas como de todo lo demás. En Stavroguin revive la rebeldía romántica y prometeica de un Kirilov, la angustia de la sensación religiosa y la negativa para responder por los caminos cristianos... Pero mientras los otros por esto mismo se ponen en movimiento y están determinados en cuanto a su destino, él permanece encadenado a una lúgubre apatía, lamentable reverso de esta sana simplicidad cuya paz produce el movimiento y la vida y cuya unidad hace resplandecer una multitud de figuras y de valores» (tr. fr. Engelmann-Givord).

920

TROYAT, *Dostoievski*, p. 546.

921

EVDOKIMOFF, op. cit., p. 41.

922

Les Frères Karamazov, t. II, p. 566.

923

Y aún: «Cada hojita aspira a la palabra y alaba a Dios...», *Les Frères Karamazov,* t. I, p. 316, etc. Cf. *La palabra de Jesús en Juan,* 13,17: «Si sabéis estas cosas, sois felices».

924

Dostoievski, citado por EVDOKIMOFF, op. cit., p. 187. Era enemigo encarnizado del espiritismo; lo rechazaba, al igual que toda pretensión supra-psíquica, como Cristo rechazó en el desierto la tentación de hacer milagros; cf. *La leyenda del Gran Inquisidor*.

925

EVDOKIMOFF, op. cit., p. 83. THURNEYSEN, op. cit., p. 99.

926

THURNEYSEN, op. cit., pp. 100, 101 y 102: «Esta sobrenaturaleza de la que habla constantemente no es una realidad, un ‘supermundo’, ni ninguna realidad psíquica inconsciente. Pues lo que es la presuposición, el fundamento, la determinación esencial de todo no puede ser algo determinado o determinable, así como tampoco el punto adonde tiende la perspectiva no puede ser un punto real situado en el interior del cuadro...».

927

«Cristo me ha llamado para llevar la cruz, dice Aliocha», *Les Frères Karamazov,* t. I. Cf. EVDOKIMOFF, p. 134. «La idea de la cruz, la idea de la expiación es la atmósfera espiritual de las novelas de Dostoievski».

928

L’Adolescent, p. 434. Este paraíso de Versilev, como el del «hombre ridículo», aparece como una especie de intermediario entre el mundo griego ideal (algo así como lo pinta Taine) y el paraíso de la *Eve*, de Péguy.

929

Cf. STANÍSLAS FUMET, L’impatience des limites, petit traité du firmament, p. 100.

930

Le songe d’un homme ridicule en *Journal d’un écrivain,* t. III. Cf. EVDOKIMOFF, pp. 53-65. El hombre, soñando, hay que reconocerlo, cede a una de las «tentaciones de Dostoievski, y si su sentimiento no fuera corregido por la confesión que debe hacer de su impotencia para entrar en el paraíso sin corromperle, daría lugar a la interpretación gidiana, que no tiene, así, fundamento».

931

L’Adolescent, p. 434.

932

MADAULE, op. cit., p. 90. En cuanto a la figura de Muichkine, es, dice GUARDINI, «de una ambigüedad descorazonadora», este personaje, queda «terriblemente flotante, aunque queda el camino abierto para las apreciaciones más contradictorias...». Todo esto, por otro lado, no proviene en modo alguno del hecho de que Muichkine no pase con nosotros algunos meses. Este carácter ‘gratuito’ es esencial a su ser. Para hablar con Kierkegaard, no lo encontraremos nunca en la ‘simultaneidad’. Ningún personaje de la novela considérase en perspectiva con relación a él, y el lector tampoco, si penetra en el interior de la obra...».

933

STANISLAS FUMET, op. cit., pp. 15, 42-43.

934

«Dostoievski —dice BERDIAEV, op. cit., p. 61—, no se interesa por el hombre más que en su movilidad tempestuosa... Ésta se debe a la movilidad de su naturaleza, al choque de los contrarios que se enfrentan en él. Polaridad, antinomia, esto es lo que caracteriza el fondo de la naturaleza humana. Ni unidad ni reposo en esta profundidad, nada más que un movimiento apasionado».

935

Les Possédés, t. I, pp. 50-59.

936

STANISLAS DES LESTAPIS, *Le problème de l'atheisme vu par Dostoievski, Études,* 1937, t. 233, pp. 619 y 620.

937

BERDIAEV ha reconocido que «Dostoievski no reflejaba la verdadera Ortodoxia rusa, el monaquismo ortodoxo tradicional, y que había elaborado algo completamente distinto»; «la obra de Dostoievski en su totalidad tenía un acento menos realista que profético»: *Constantin Léontiev*, p. 226.

938

Crime et châtiment, t. II, pp. 332-335.

939

Crime et châtiment, t. II, pp. 559-560. «Esto podría constituir el tema de otra narración, pero la nuestra ha terminado». Y un poco más arriba, encontramos esta frase no menos evocadora: «Quisieron hablar, pero no pudieron. Las lágrimas le arrasaban los ojos. Ambos estaban pálidos y delgados, pero en sus rostros se levantaba ya la aurora del porvenir nuevo, una completa resurrección a una vida nueva».

940

LEÓN CHESTOV, *La Philosophie de la tragédie*, pp. 101-102.

941

Se ve muy bien, por otra parte, cómo concuerda con la que hemos tratado más arriba, c. II.

942

En verdad, dos páginas más adelante, Chestov escribe: «Los hombres tienen necesidad de idealismo, sea el que sea. Y Dostoievski lo arroja a puñados; y hasta tal punto que él termina por creer que su enseñanza tiene un valor cierto; pero solamente lo cree un momento, para burlarse de sí mismo enseguida» (p. 104).

943

Cf. *Les carnets de Crime et châtiment*: «N. B. La última línea. Son misteriosos los caminos por los que Dios lleva al hombre», p. 243.

944

ANDRÉ GIDE, *Dostoievski*, loc. cit., p. 239. En realidad se trata de una inversión que cambia totalmente la significación de las palabras que hemos subrayado. Cf. la traducción de V. Pozner, t. II, p. 280: «Era, aquella tarde, incapaz de reflexionar un rato, ni de concentrar su pensamiento; su espíritu tenía que regenerarse igualmente».

945

STANISLAS FUMET, op. cit., pp. 59-60. Hegel observa con razón, al comienzo de la *Fenomenología*, que Cristo no nos pide el permanecer niños (ni, añadimos nosotros, el hacernos), sino llegar a ser (devenir).

946

Journal, 22 de abril de 1922: «Todo lo que puede decir a través de Dostoievski y con ocasión de él, me llega al corazón y le doy una gran importancia. Éste será por consiguiente un libro de crítica, un libro de confesiones, para el que lo sepa leer; o más bien, una profesión de fe». Y el 1 de agosto: «No es miedo de equivocarme, es necesidad de simpatía lo que me hace buscar, con apasionada inquietud, la llamada o recuerdo de mi propio pensamiento en otro; lo que me hace... presentar mi propia ética al amparo de la de Dostoievski», ed. de la Pléiade, pp. 733 y 739. Sobre el contrasentido evangélico de Gide, véase: ANDRÉ ROUSSEAUX, *Le paradis perdu*, pp. 250-283.

947

EVDOKIMOFF, op. cit., p. 135.

948

EVDOKIMOFF, op. cit., p. 128: «Éste es, pues, precisamente el elemento de semejanza con Dios que en Kirilov está desviado y el círculo se cierra en la autosemejanza, el aislamiento absoluto.

Dostoievski nos muestra este aislamiento, por una parte, a la manera de Kirilov al comunicar con los otros, y por otra en la extrañeza de su lenguaje».

949

Cf. BERDIAEV, *Esprit et realité,* pp. 128-129: «Se puede vencer la injusticia social, la explotación del hombre por el hombre. Y éste puede ser el resultado de una transformación de la sociedad humana. Pero por eso mismo, lejos de disminuirla, lo que se hará es aumentar la tragedia interna de la vida, la angustia se aumentará todavía más y la espiritualidad se manifestará de una manera más intensa, al no estar aplastada por las desgracias exteriores y por el desorden social. El hombre no consentirá en convertirse en algo completamente objetivizado, etc.».

950

En *Les Frères Karamazov,* la conversación de Mitia: «—Hermano, he sentido nacer en mí, después de mi arresto, un ser nuevo; un hombre nuevo ha resucitado», ofrece también este elemento de comunión.

951

SERGIO PERSKY, op. cit., p. 273.

952

LEÓN CHESTOV, *Les révélations de la mort,* pp. 118-119. Cuando Dostoievski ha pintado a Aliocha, si no ha subrayado los rasgos es sin duda porque temía «manchar con manos impuras el bello icono moderno», FUMET, op. cit., p. 83.

953

«Muichkine ve el mundo, penetra los rincones más sombríos de la vida; como un rayo de luz del Logos, horada los misterios del alma humana. Aliocha es necesario para todos. Su presencia trae armonía, hace comprender el sentido de las cosas», EVDOKIMOFF, op. cit., p. 33. La conversación entre Moussov y Aliocha podría aplicarse muy bien a Muichkine: «He aquí tal vez al único hombre en el mundo que, sin recursos en una gran ciudad desconocida, no moriría de hambre ni de frío, pues inmediatamente le alimentarían y le ayudarían; si no es que él mismo saldría pronto de ese asunto, sin pena ni humillación, y para los demás sería un gran placer poderle servir». Hay, sin embargo, en Muichkine un misterio que hace que esta simpatía instintiva hacia él se cambie de buen grado en una hostilidad no menos instintiva...

954

ALBERT CAMUS, *Le mythe de Sisyphe,* p. 143.

955

Les Frères Karamazov, t. I, p. 238. A Zossima le gusta esta sentencia. Es la que da una respuesta al misterioso visitante que le viene a consultar a propósito del antiguo crimen olvidado, t. I, p. 322.

956

Les Frères Karamazov, t. I, pp. 374-375. Véase el comentario de Berdiaev, *L'Esprit de Dostoievski*, pp. 246-249.

957

PAUL EVDOKIMOFF, op. cit., p. 104.

958

Carnets des Frères Karamazov, p. 171.

959

Les Frères Karamazov, t. II, p. 773.

960

Por sombrío que sea, no es menor el «desprecio cínico y cruel» que caracteriza a nuestros novelistas llamados «realistas» o «naturalistas». Cf. Paul Claudel, *Conversations dans le Loir-et-Cher,* domingo.

961

ALAIN FOURNIER, carta a J. Riviere, 3 de enero de 1913.

962

EDOUARD THURNEYSEN, *Dostoievski ou les confins de l'homme,* tr. Mecury, p. 71.

963

ALAIN FOURNIER, carta a J. Riviere, 2 de abril de 1907.

OTROS TÍTULOS DEL MISMO AUTOR EN EDICIONES ENCUENTRO

— *Catolicismo*
Aspectos sociales del dogma

— *El misterio de lo sobrenatural*

— *La posteridad espiritual de Joaquín de Fiore*
I. De Joaquín a Schelling

— *La posteridad espiritual de Joaquín de Fiore*
II. De Saint-Simon a nuestros días

— *Meditación sobre la Iglesia*
Prólogo de Mons. Ricardo Blázquez

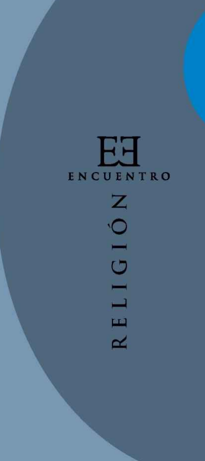
— *Memoria en torno a mis escritos*

— *Por los caminos de Dios*

Nueva edición de esta obra fundamental de Henri de Lubac, con un nuevo prólogo de Valentí Puig.

Con un estilo penetrante y lúcido, Henri de Lubac traza en este libro la semblanza espiritual de tres filosofías, centradas en tres hombres decisivos para la cultura moderna: Comte, Feuerbach y Nietzsche. Las doctrinas de estos tres pensadores inspiran tres filosofías de la existencia social, política e individual, que hoy ejercen una influencia considerable sobre la vida misma. Humanismo positivista, humanismo marxista y humanismo nietzscheano son, más que un ateísmo propiamente dicho, un antiteísmo, y más concretamente, un anticristianismo, por la negación que hay en su base. Por opuestos que sean entre sí, sus mutuas implicaciones, ocultas o manifiestas, son muy grandes y tienen un fundamento común, consistente en la negación de Dios, coincidiendo también en su objetivo principal de aniquilamiento de la persona humana.

A los nombres de Comte, Feuerbach y Nietzsche se añade, en el estudio de Henri de Lubac, el nombre de Dostoievski, con su imponente testimonio a favor de la fe. Dostoievski no es más que un novelista. No ofrece en modo alguno un sistema. No aporta ninguna solución a los tremendos problemas que plantea a nuestro siglo la organización de la vida social. Pero de sus obras, de la magia incomparable de su literatura, se desprende con hiriente claridad esta verdad: que si el hombre puede organizar la tierra sin Dios, sin Él no puede organizarla más que contra el hombre; que el humanismo que excluye a Dios es un humanismo inhumano. ¿No es la historia contemporánea la confirmación trágica de esta intuición?



ENCUENTRO

RELIGIÓN